

فرنسوا فوركيه

المال القوة والحب

تأملات في تطور بعض القيم الغربية



المال، القوة، والحب





l'argent, la puissance et l'amour

Réflexions sur l'évolution de quelques valeurs occidentales.

François FOURQUET





المال، القوة، والحب

تأملات في تطور
بعض القيم الغربية

بقلم فرنسوا فوركيه

ترجمة
الدكتور سناء ابو شقرا



الكتاب: المال، القوة، والحب

المؤلف: فرانسوا فوركييه

المترجم: سناء أبو شقرا

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)

ص.ب: 3181/ 11

بالتعاون مع مؤسسة تقدم الانسان

الطبعة الاولى: 1999

DAR AL FARABI (Société des Imprimés Libanaise s.a.l.)
Beyrouth - Liban -Tel: 01301461- phax: 01307775 -
B.P. 3181/11- e-mail: farabi@inco.com.lb.

«مؤسسة تقدم الانسان» هي جمعية حقوقية سويسرية تأسست سنة 1982، ويتركز عملها وأبحاثها على العلاقة بين تراكم المعرفة والتقدم الإنساني في ميادين سبعة هي: مستقبل الأرض، لقاء الثقافات وازدهارها، التجديد والتغيير الاجتماعي، العلاقة بين الدولة والمجتمع، الزراعات الفلاحية، النضال ضد الإقصاء الاجتماعي، وبناء السلام.

وتحفز هذه المؤسسة، بالمشاركة مع مجموعات شديدة التنوع (جمعيات، إدارات، مؤسسات إنتاجية، باحثين، وصحافيين...)، نقاشاً واسعاً في شروط إنتاج المعارف، وتوظيفها في خدمة الناس الأقل قدرة على الإفادة منها. كما أنها تنظم لقاءات وبرامج عمل مشتركة، وتقترح نظاماً محدداً لتبادل المعلومات، وتدعم نشاطات لتعميم التجارب، وتنشر أو تعين نشر مؤلفات وملفات.

ويسعى برنامج «مستقبل الأرض»، التابع لمؤسسة «تقدم الانسان»، للقيام بعمل مثابر ومنهجي في سبيل بناء دور جامع لتجارب وأفكار المجموعات والحركات والأفراد، الذين يبحثون في

عمق ثقافاتهم، وتقاليديهم، ومعيقات مؤسساتهم، عن فكرة وفعل من أجل عالم الغد. ونحن على ثقة بأن هذا العمل لا تستطيع أن تنسقه مجموعة واحدة، أو مؤسسة واحدة.

ضمن هذه الرؤيا، ينظم البرنامج لقاءات، وأبحاثاً من أجل تقييم دراسات وأعمال عديدة حول موضوعات ملحة لمرحلتنا الراهنة، وتقديم اقتراحات تفتح آفاقاً جديدة لمستقبل كوكبنا على عتبة القرن الواحد والعشرين.

وتتمفصل أبحاث برنامج «مستقبل الأرض» حول «النداء من أجل تطوير أبحاث مجموعة فيزاليي الاثني عشر»، الذي أطلق في حزيران سنة 1990. وهذه الأبحاث تشكل مجموعة منهجية واسعة تتناول: 1 ـ المنطق الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، 2 ـ منظومات القيم؛ 3 ـ تحليل الأنظمة المركبة؛ 4 ـ نظم التطور البديلة؛ 5 ـ تحويل التسلح؛ 6 ـ التكنولوجيات المؤاتية للبيئة؛ 7 ـ المفاوضات والمعايير؛ 8 ـ التمويل، والمحاسبة، والضريبة؛ 9ـ الحقوق والواجبات؛ 10 ـ السياسة؛ 11 ـ الثقافة؛ 12 ـ شبكة تبادل التجارب.

ويشكل نص فرنسوا فوركيه «المال، القوة، والحب» مساهمة في الجزأين الأول والثاني من هذه الأعمال الإثني عشر، أي المنطق الاجتماعي ومنظومات القيم.

ولد فوركيه سنة 1940. وهو باحث في العلوم الاجتماعية له عدة مؤلفات في تاريخ الفكر الاقتصادي، وأعد، مع نوما مورارد، دراسة عن تطور الخدمات الاجتماعية الجماعية. وهو أستاذ محاضر

في العلوم الاقتصادية في جامعة يو، وعضو في منظمة «المجتمعات، البيئة، والمناطق»، وكذلك عضو «المجلس الوطني للبحوث العلمية» في فرنسا.



فهرس

تقديم 11

مدخل 13

1 ـ منطق القوة يحكم سائر المناطيق 19

1.1 ـ منطق القوة الخارجي هو محرك النمو الداخلي 19

2.1 ـ المنطق السلمي ليس مستقلاً 26

3.1 ـ منطق دولة الرعاية: الاجتماعي والبيئي 39

4.1 ـ منطق الهبة 46

5.1 خاتمة: الحصة الضيئلة للانتاج السلعي 51

2 ـ القيمة السلعية ليست القيمة المسيطرة في مجتمعاتنا الحديثة 55

1.2 ـ الانفاق 55

2.2 ـ الطبيعة 59

3.2 ـ العقل 62

4.2 ـ السلعة 65

5.2 ـ الأمة 76

3 ـ تجديد القيم القديمة 91

1.3 ـ مقدمة 91

3.2 ـ الإنسان 94

3.3 ـ الطبيعة 102
4.3 ـ الحب 108
4 ـ تقيم عالمي 115
1.4 ـ طوبى ضرورية 115
2.4 ـ تطور جديد 116
3.4 ـ منظومة قيم لشبه ـ ذات عالمية 120
4.4 ـ مؤسسة عالمية، قانون مسكوني للأرض 121
5.4 ـ طبقة إدارية عالمية 123
6.4 ـ الأصل الشعبي للسيادة العالمية 125
5 ـ ملحق 131
1.5 ـ نظرية للقيمة الاجتماعية 131
2.5 ـ القيم الحضارية والقيم الاقتصادية 133
3.5 ـ القيمة الفعلية تكامل سلسلة قيم خارجية 140

تقديم

ما هو موقع القيم في حياة المجتمع وتطوره؟

هل صحيح أن التبادل السلعي قد اجتاح كل شيء في المجتمعات الغربية؟ هل هو السبب في آلامنا، وفي اللاتوازن البيئي الحاصل؟ هل يقود المال العالم، أم يخضع للخيارات الأساسية للحضارات؟ وهل ندين المال المفسِد لكي لا ندين في العمق نظام القيم الذي يجسده؟

هل الديمقراطية، المعبر عنها في الاستحقاقات الانتخابية، هي التي تمنعنا من الأخذ بالاعتبار المستقبل البعيد، ومصالح أبنائنا وأحفادنا؟ أم أن غياب المشروع المجتمعي المبني على القيم المشتركة هو الذي يمنعنا من ذلك؟

هل تشكل الدولة والسوق مفهومين منافسين لتنظيم المجتمع أم أنهما متكاملين ومتلازمين دائماً؟ وهل يفرض التبادل السلعي نيره ويحلل المجتمعات التي يخترقها أم أنه يدخل شيئاً من الحرية في أنظمة المراقبة الاجتماعية الضيقة؟

أو لن يكون السجال بين الرأسمالية والشيوعية، الذي احتل

مقدمة المسرح العالمي طيلة عقود، صراع ظلالٍ يخفي الصراعات الفعلية على السيطرة؟

هل من أساس لذلك التميز بين مجتمعات تقليدية مهددة بالنمو وأخرى حديثة مهددة بالركود؟ وهل تستطيع مجتمعاتنا أن تستغني عن النمو؟

وأخيراً هل تكون قوة الحب أكثر فعالية في إنقاذ كوكبنا من حب القوة؟

هذه الأسئلة هي في لب تحديات الأمس، واليوم، والغد، وهي تحتل مواقع الأولوية في أعمال «مؤسسة تقدم الانسان»، و«مجموعة فيزالي». ولكن على من نطرحها؟

لقد وضع مجتمعنا المال، والتقنية، والمصلحة في قلب الفكر الجماعي، العلمي والتقني، ولكنه ازاح المسائل الأساسية المتعلقة بالحياة الخاصة وبالخطاب الأخلاقي. وأي عالم يغامر اليوم بالنظر إلى هذه المسائل وبالغرق في شؤون الاقتصاد، والتاريخ، والسياسة، والحقوق، والمقدس، والزمن؟ أي عالم سيتجرأ على كشف قناعاته الأصيلة دون خوفٍ من مجابهة رغبات اقترانه بالتنازل؟ واني أوجه التحية للاقتصادي فرنسوا فوركيه لأنه تجرأ على ذلك. وسيجد القارىء في نص فوركيه عناصر إجابة على كل هذه الأسئلة، معظمها غير متوقع وقابل للنقاش. ولكنها مليئة بقناعته. ولكل قارىء أن يربط خيوط هذه التأملات بخصوصية تجربته الشخصية.

بيار كالام

مدخل

أقدم هنا النسخة الأولية لإجابتي على السؤال الذي طرحه القسم الثاني من أعمال مجموعة فيزالي؛ وهو تطور منظومة القيم. والحقيقة ان القيم مترابطة بقوة مع «المنطق الاجتماعي». لذلك كان لا بد من التعامل مع العمل الأول من أعمال المجموعة نفسها. وكان صعباً علي أن أتحدث عن القيم من دون الحديث عن أسس الحداثة الغربية، وديناميةالاقتصاد العالمي.. إلخ.

وقادني هذا العمل إلى استنتاجات أدهشتني أنا نفسي، وقد انحرف بعضها عن عدة أفكار تطرحها نصوص مجموعة فيزالي. لذلك قدمتها بتحفظ، وحذر، وبما يقارب الحياء أحياناً. ولكن، لكي أسهل تشخيصها ونقاشها، أعرضها واضحة، جلية، الأمر الذي قد يعطي انطباعاً بالدوغمائية. ومن ناحيتي، أعرّض للشك معظم المقولات التي أطرحها هنا. لذلك أتحدث بضمير المفرد، مما يجعل رأيي نسبياً، ومن جملة آراء أخرى. وعندما أقول «نحن» أو «ثقافتنا» مثلاً، فلأني أتحدث كوريث للثقافة الأوروبية، وتلك حدودي، بالمقارنة مع الآفاق غير الأوروبية في مجموعة فيزالي.

ما أقدمه هو صورة تلقائية وفورية مأخوذة من منتصف الطريق،

هو حقل أفكار توجَّب صياغتها بسرعة لإخضاعها إلى فكر المشاركين في لقاء أيلول (سبتمبر) 1993[1]. المراجع ومكتبة البحث جرى اختزالها إلى الحد الأدنى، وبعض المقاطع هي مجرد معبر إلى أبحاث لاحقة. النص، إذاً، وثيقة عمل لا أكثر.

هل يجب إدانة العلاقات السلعية؟

هذه المحاولة تتساءل عن «المنطق السلعي» في حداثتنا. وأخشى أن نتيه عن جادة الصواب، في كلا التحليل والموقف، إذا ما جعلنا إدانة المنطق السلعي أولى الأولويات. في الواقع:

● لا شيء يؤكد أن المنطق السلعي مسيطر فعلاً، ولا أنه المسؤول، بصفته الأصلية، عن فوضى كوكبنا.

● المنطق السائد سياسي (منطق القوة)، والعلاقات السلعية لا تلعب لعبتها في حالة صفاء، بل تخضع لتوازن القوى العالمية، وتشكل أداة لإرادة القوة القومية أو الامبراطورية. وعندما ندين العلاقة السلعية فإننا نغامر بامكانية تضييع الهدف.

● ليس المال شراً مطلقاً. فهو قد أسهم، بوصفه أداة للتجارة، في وحدة المدى/ الزمن للعالم، وفي سيولة الاتصالات العالمية.

● ارتبطت الليبرالية الاقتصادية، تاريخياً، بالليبرالية السياسية، شئنا ذلك أم أبينا. وهي تفرض استقلالية ما تجاه الدولة، وتجاه السلطات المضادة التي توازن سلطتها المطلقة.

---

(1) كتبت الصيغة الأولى من هذا العمل في أيار ـ حزيران من سنة 1993، ونوقشت من قبل بعض أعضاء مجموعة فاليزي في تموز من السنة نفسها.

• لا تسيطر العلاقات السلعية على بعض العلاقات الاجتماعية الرئيسية التي خضعت للتسليع إبان حضارات أخرى: مثلاً، الانسان اليوم حر في اختيار مهنته، والعبودية جرى إلغاؤها (إذاً قوة العمل هي السلعة وليس الانسان). والمرأة حرة في اختيار زوجها، في حين أنها تدفع دوتة في أزمنة وأمكنة أخرى (أوروبا بالأمس، والهند اليوم)، أو أنه كان يجري مبادلتها في إطار علاقات القربى، في المجتمعات القديمة.

• العلاقة السلعية الداخلية (داخل بلد ما) تجري مراقبتها من جانب الجماعة القومية و«الاجتماعية» بالمعنى الكامل: الديمقراطية، الخدمات العامة، التضامن، نوعية البيئة الطبيعية. كلها قيم جماعية أكثر جاذبية من القيم السلعية، على الأقل في الغرب. ولعل هذه القيم غير السلعية قد ظهرت مع السوق في الوقت نفسه، وقد تكون أصولها تضامنية.

• ويهدد تجريم القيم السلعية بتقديم انطباع خاطىء هو أننا نؤسس مسارنا على رؤيا ماضوية للعالم: العودة إلى القيم الجماعية السابقة على الصناعة، أو الاشتراكية. ومن الأفضل أن يجري تأكيد القيم، إيجابياً من أن توضع في تبعية مضادة للقيم السائدة، بصورة سلبية.

• اننا نمتلك رصيداً كافياً من القيم لكي ننهل منه مبادىء سلوكنا. وبدل القطع مع هذا الرصيد، يجب على «التطور الجديد» أن يجدد الأكثر كونية بينها، تلك التي تساعدنا على التعرف في كل انسان على كائن مقدس وجدير بالحب (بغض النظر عن بعد ثقافته

عنا) وان نتعرف على صورة الانسان نفسه في الطبيعة. وتتفرد، في الثقافة الغربية ثلاث قيم قديمة: الانسان، والطبيعة، والحب. ومن الصعب أن تعلن هذه الأخيرة بسبب الخجل المفرط، إلا أن وضعيتها السرية لا يجوز أن تخفي أهميتها في نظام القيم.

القيمة: بعدٌ متعلق بوضعية مفردة في نظام.

ما معنى القيمة؟

يميز القاموس ثلاث مجموعات من المعاني في كلمة «قيمة»: 1 ـ قيمة شخص ما، شجاعته، كفاءته. 2 ـ الجانب القابل للقياس في موضوع يمكن أن يكون مطلوباً أو مبادلاً، قيمته بالمعنى الاقتصادي (القيمة الاستعمالية/ القيمة التبادلية)، من هنا المعنى الاشتقاقي: «قيم منقولة وغير منقولة». 3 ـ معان عديدة أخرى مثل: «قيم أخلاقية، اجتماعية، فنية، جمالية، أدبية، أي ما هو حق، جمال، أو خير وفق حكم فردي أو جماعي لمجتمع معين في مرحلة معينة.

بهذا المعنى تحديداً يتكلم «نداء فيزالي» عن «تطور منظومة القيم». هذه القيم الأخلاقية والجمالية تحدد ثقافة ما في رحم حضارة معينة. وتؤكد الاستشهادات اللغوية بان القيم هي ما يمكن أن نضحي من أجله. ما نبذل من أجله الوقت، والمال، والطاقة، ما نقبل من أجله الفقر، وأخيراً ما نضحي بالحياة في سبيله.

القيم الأخلاقية، والجمالية، وكذلك الاقتصادية، تشكل منظومة.

وطاقة أي قيمة حضارية تتناسب مع الموقع الذي تحتله في التراتب أو النظام القيمي، الذي يواجهه نظام قيم سلبية: الخير ضد الشر. وهكذا تواجه قيمة «الديمقراطية» قيمة «الدكتاتورية»، وترتبط، من هنا، بقيمة «الجماعة الوطنية»، وبقيمة «السوق» في مجموعة من القيم الخاصة بالأمم الغربية.

والأمر نفسه فيما يخص القيم الاقتصادية. فالقيمة هنا تعبر عن وضعية داخل مجموعة منظمة. إنها كمٌ محض، مرادف دقيق لكلمة «بُعد أو كِبر» في بعض الأطر اللغوية: قيمة بضاعة، قيمة أخلاقية لفعل ما، قيمة فنية لأثر أدبي، قيمة تعينها أداة قياس.

ومثلها مثل كل الكميات، ليست القيمة مادة بل علاقة صرف. وهي لا توجد بذاتها، مثل الثروة أو القوة، وإنما هي مفهوم نسبي لا يحدَّد محتواه بداهة. فقيمة أي عنصر (شيء، أو موقف، أو مفهوم) تتحدد بعلاقاته بالعناصر الأخرى في المجموعة. القيمة الاستعمالية (الفائدة) لا توجد بذاتها. فالموضوع يستمد قيمته من موقعه الخاص، وحتى الفريد، في نظام قيم، تحت وطأة حجم محدد من استهلاك للعمل أو الدخل. القيمة تتناسب إذاً مع الفرادة وعدم الاحتمال[2].

ما هو الرابط بين المعنيين الثاني والثالث؟ لماذا تستخدم الكلمة

(2) لا يوجد تعارض بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، بين القيمة ـ الفائدة والقيمة ـ العمل. فالقيمة الفعلية هي مزج من الاثنتين. فالندرة تفرض أولويات في إشباع القيم، وبالتالي تفترض حساباً اقتصادياً.

نفسها للاشارة إلى القيمة الاقتصادية والقيمة، بمعنى فلسفة القيم، القيمة الثقافية؟ سنعالج هذه المسألة في ملحق خاص من هذا النص.

1 ـ منطق القوة يحكم سائر المناطيق

1.1 ـ منطق القوة الخارجي هو محرك النمو الداخلي

النمو المتناقض مع الانسان والأرض

أنطلق من تأكيد ميشال بو الأساسي، بأن هناك ضرورة داخلية للانسجام الاجتماعي هي التي تحكم تراكم الثروة[3]. وهذا المنطق الداخلي يتضمن تناقضاً مزدوجاً:

1 ـ الانسان يتناقض مع نفسه. يؤدي خلق الثروة إلى خلق الفقر: البحث عن النمو يكوّن مجتمعاً منقسماً إلى أغنياء وفقراء، ويستمر استغلال الانسان للإنسان. والتناقض يذهب أبعد من ظاهر

---

(3) **الحاجة إلى النمو**: «فيما يتعلق بشرح اختلال التوازنات العالمية، يبدو أن عملية إعادة إنتاج المجتمعات البشرية قد دخلت، منذ بضعة عقود، في إشكال مع إعادة انتاج الحياة على الأرض، والأرض ذاتها».
يعتقد ميشال بو أن النمو هو العملية الرئيسية في إعادة الانتاج الاجتماعية، محرك «نمط التطور الحديث». من هنا السؤال: «ما هو المنطق الاجتماعي لإعادة إنتاج المجتمعات البشرية، الذي يجعل هذا النمو ضرورة؟» الجواب هو «ان المجتمعات الأغنى تحتاج، لكي تحفظ تماسكها الداخلي، إلى نمو يعيد إنتاج اللامساواة والفقر». (ميشال بو، المنطق الاجتماعي وشرح اختلال التوازن العالمي، 1993).

الغنى والفقر: فالدمج الاجتماعي من خلال العمل المكثف يؤدي إلى الإقصاء. والثروة لا تكفي وحدها. بل على العكس، كان الصراع الطبقي يسهم أحياناً في تغذية الرابط الاجتماعي، إذ كان ينتج انسجاماً اجتماعياً من خلال ربط القوى المتناقضة في إطار يرغمها على البحث عن تسويات. النظام السلعي الراهن يهدد النظام الاجتماعي، لأنه يميل إلى تفكيك المجتمع، الذي كان الهدف من نموه الحفاظ على تماسكه الداخلي.

2 ـ الإنسان في تناقض مع الأرض. يدخل النمو في أزمة مع مصادره ذاتها: هدر وتعقيم المصادر الطبيعية، وإفساد البيئة. النظام السلعي يهدد النظام الطبيعي لكوكبنا.

التناقض الأول كشفه ماركس منذ مئة سنة: تراكم الثروة في قطب، وافقار جماهيري في قطب آخر. على المستوى الأوروبي، فُقد الاعتقاد بهذا التناقض. ولكن، بدأ الافقار الجماهيري في العالم الثلث يؤخذ على محمل الجد: وماذا لو كان هناك «إفقار مطلق» على المستوى العالمي؟ ستغرق الأمم البروليتارية في الفقر، وتترك نفسها نهباً للأمم الرأسمالية، لكي تلطف الفقر في البلدان الغنية.

التناقض الثاني، بين الانسان وبيئته، بين شهوة الربح والنظام الطبيعي للمدينة، أشار إليه أرسطو. ولكنه يبرز، في أيامنا، بشكل جديد، بعد قرنين من عولمة عمليات الانتاج، وتضاعف عدد السكان، والاستنفاد التدريجي للطاقات التي لا يمكن تجديدها. هناك تغير نوعي بالقياس إلى الحقب الماضية.

الضرورة الخارجية للقوة

اقترح فكرة أن حافز النمو لا ينبع من أصل داخلي (التماسك الاجتماعي)، بل خارجي (لجم القوة). وإلا سننغلق في تفسير حركة المجتمعات بمنطق داخلي، على طريقة ماركس: مجتمع مجرد، «نمط الانتاج الرأسمالي»، يتأكله التناقض الداخلي بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج، ويفككه من الداخل، ويدعو إلى تجاوزه الضروري من خلال نمط انتاج جديد.

إن فكرة المنطق الخارجي لمجتمع ما تعبر عن نفسها في صيغتين:

ـ لا وجود لمجتمع مجرد (الاقطاع، المجتمع التجاري، الرأسمالية، الاشتراكية)، ولكن هناك دائماً مجتمعات مميزة توجد فعلياً في المدى/ الزمن الملموس (رفض للمدرسة الجوهرية، وانحياز للإسمية).

ـ المجتمع الملموس الوحيد هو المجتمع العالمي، المكوّن من مجتمعات خاصة، بدولة أو من دونها، صناعية أو ريفية، قبل رأسمالية أو حديثة، إلخ. الكل يتفوق دائماً على العناصر، وبخاصة الرأسمالية التي هي عالمية دائماً، حيث أفقها ومدى فعلها هما دائماً جملة من اقتصاد ـ عالم واحد أو متعدد (اليوم هو واحد، على ما يبدو)، مكون من مجتمعات ومؤسسات قومية، أممية، أو متعددة الجنسيات، موزعة ومتشابكة في نظام معقد. وهذا النظام لا يمتلك شكلاً واحداً للتراتب، بل شبكات غير متساوية يجري على امتدادها تدفق البضائع، والأفراد، والمنتجات الثقافية، وأدوات القوة. ومركز

هذه الشبكات يمارس تأثيره حتى أبعد أطراف الاقتصاد ـ العالم، ويهيمن على السوق أو النظام العالميين، حيث لا تشكل الاقتصادات الوطنية إلا عناصر تابعة.

العلاقة الخارجية لأي مجتمع تتفوق دائماً على علاقاته الداخلية[4]. وهي علاقة تنافس وقوة. وقد لاحظ جايمس ستيوارت سنة 1767 أن الاقتصاد يتقدم عبر «التنافس بين الأمم». وفي سنة 1776 لم يكن سميث يتساءل عن طبيعة الثروة وأسبابها، بشكل عام، بل عن طبيعة وأسباب ثروة الأمم[5].

النمو يساوي القوة

على المستوى العالمي، تتحول ثروة الأمم إلى قوة قومية. وليست لقاءات الأمم تبادلاً متساوياً وسلمياً للبضائع، كما كان يحلم الليبراليون، بل تصارعاً على الهيمنة العالمية. والانتاج لا يخضع للحاجات الانسانية المطلوب اشباعها، كما يصر الفكر الاقتصادي

---

(4) في دراسة أي بلد، تغير وجهة التحليل موضوع الدراسة ذاته. فإذا اخترنا وجهة النظر الداخلية، سننغلق في المجتمع المجرد الذي أشرنا إليه أعلاه، ولن نلحظ التحديدات والإلزامات التي تكشفها «وجهة النظر الخارجية»، المتداخلة تماماً مع وجهة النظر العالمية، على مدى زمني طويل.

(5) ليس الناتج العالمي مجموع النتاجات الوطنية. وعملية إنتاج الثروة هي عالمية في المحصلة. هي جهد جماعي حيث تتقاذف نشاطات الأمم، والشركات العالمية، والمجموعات، والأفراد في خليط لا يتفكك، في قلب تشكيلة عالمية تسيطر عليها الولايات المتحدة ومجمعها العسكري ـ الصناعي. وتقاس ثروة كل أمة بحصتها من توزيع هذا الناتج العالمي حسب ما يلائم علاقات القوة العالمية. وهذه الحصة تخضع للموقع في النظام العالمي، أكثر مما تخضع للجهد الانتاجي.

التقليدي، منذ آدم سميث، ويتعنّت في رفض بداهات منطق القوة، ليقيم كل بناء الجهاز الانتاجي على إشباع حاجات البشر.

فبفضل ترويض الطاقة والتقنيات، تستطيع المجتمعات البشرية أن تنتج، اليوم، مئة ضعف مما كانت تنتجه في بداية الرأسمالية الصناعية. وإذا كانت هذه القدرة الانتاجية موجهة لخدمة الناس وحاجاتهم، كيف نفسر الفقر المدقع في الجنوب، أو حالة المهمشين والمحرومين في مجتمعات الشمال، التي يتفاقم فيها الاستقطاب الثنائي؟

من جهتي، لا أجد إلا جواباً واحداً، هو أن المجتمعات لا تنتج من أجل إشباع حاجات فردية، بقدر ما تسعى إلى تكوين فائض، قيمة مضافة، تتحول إلى فائض في القوة، وتضع هذه المجتمعات في موقع قوة على المسرح العالمي. هنا يتحول **مجتمع الأفراد**، الباحث عن إشباع حاجاتهم، وتأمين الرفاهية الجماعية لهم، إلى **أمة** منتجة، أي أمة تواجه الأمم الأخرى[6]. ووجهة النظر الخارجية تلقي أضواءً مختلفة على أهداف الانتاج: ليست الحاجات واشباعها

(6) التمييز بين الأمة والمجتمع يعكس التمييز بين الخارج والداخل، بين القوة والعدالة. المجتمع هو الجماعة الحديثة، في حياتها الداخلية؛ الأمة هي المجتمع مأخوذاً بجملته، وموحداً تحت ضغط المواجهة الدولية. وتعبير «قوة المجتمع» لا معنى له، في حين من السهل جداً فهم معنى «القوة الوطنية» (أو القومية)؛ لأنها تقحم الساحة الدولية، والحرب العسكرية أو الاقتصادية. والعصبيات القومية والوطنية هي ألد أعداء المنطق البيئي في التطور. وخير علاج لها هو العالمية، الوعي الحاد بتضامن كوكبي عضوي، شامل ومستتب.

هي الأهداف، وإنما الهدف اشباع حاجات حربية ونزاعية، بمعنى ما[7].

في هذه الرؤيا، لا يعود المنطق السلعي إلا مظهراً من مظاهر منطق القوة. وتطفو على السطح توازنات جديدة: الحاجة إلى النمو = الحاجة إلى القوة. إرادة النمو = إرادة القوة. وإرادة النمو أكبر بكثير من إعادة الانتاج الموسّعة، وأكبر من البقاء والاستمرار. إنها التوسع[8]. هناك إكراه على النمو تسببه المنافسة العالمية. ولا يرى هذا المنطق التوسعي إلا على مدى زمني طويل، وفي إطار كوني.

بالنسبة للدول، منطق القوة لا يُمس، كما لا يُمس منطق التراكم الرأسمالي، بالنسبة للمؤسسات الانتاجية. فالذي لا ينمو يتضاءل، والذي لا يتسلح يعترف سلفاً بهزيمته، والذي لا يحدّث نفسه يخضع، والذي ينعزل عن تأثيرات الخارج (الحماية الجمركية والثقافية) يغدو لعبة للقوى الخارجية. لا مفر من قبول ما يسميه فون ويسر «قانون القوة»، منطق توازن القوى. وحتى في غياب الحرب العنيفة، تظل العلاقات الدولية لعبة لا وجود فيها إلا

---

(7) الحرب الاقتصادية، يعتبر بيان مجموعة فيزالي عن «المخاطر التكنولوجية الكبرى» (تشرين أول 1987) أن «محركات التقدم المتسارع تكمن في البحث عن الرفاهية، وفي التنافس بين الأمم، في آن واحد»، ويذكر «بمنطق الحرب الاقتصادية». ميشال بو يؤكد هذه الوجهة، ويقول بيار كالام: «ينتج الاستقطاب المتسارع والاختلالات البيئية الكونية، بنسبة عالية، من الحرب الاقتصادية الدائرة بين البلدان والكتل الاقتصادية».

(8) قيمة النمو هي الشكل الوطني للإثراء، وأصبحت منذ سنة 1929 قيمة جماعية هامة. المقارنات الدولية «تثمن» النمو بالناتج المحلي الخام (ن م خ).

لمنتصرين ومهزومين، رابحين وخاسرين. وعلى جميع السياسات الاقتصادية والبيئية أن تأخذ في الاعتبار حقيقة إكراه القوة هذا.

التنافس الدولي يمنع التضامي الفعلي بين الشمالي والجنوب

إن منطق القوة هذا هو ما يجعل مساعدة الشمال للجنوب مسألة بالغة الصعوبة: عندما يوظِّف الغرب بكثافة في بلدان الجنوب، من أجل تخفيف الفقر، فإنما يحوِّل جزءً من قوته لا من ثروته وحسب. وهل يعقل أن نتصور الولايات المتحدة تتخلى طوعاً عن تفوقها وهيمنتها لأحد بلدان الجنوب؟

يطرح ميشال بو السؤال الآتي: لماذا ينجذب الجنوب إلى نمط التطور الرأسمالي؟ هل هو انبهار بالثروة الفردية فقط؟ (وهذا ما يفسر، جزئياً، فساد النخب، ربما). ولكن ألا يوجد انبهار أشد لدى الجماعات القائدة بالقوة؟ أليست إرادة القوة الوطنية أشد وطأة من الرغبة في الإثراء الفردي؟ وعندما يتماثل قادة بعض البلدان الناشئة مع بلدانهم، فإنهم يمنحونها إرادتهم ووعيهم، اللذين تشكلا، غالباً، تحت تأثير ما تعلّموه في أوروبا. ونمط التطور التقليدي (الريفي، الجماعي)، بالنسبة لهم لا يفي بالغرض لأنه لا يسهل النمو بل يعيقه، على الأرجح.

ويساعد منطق النزاعات بين الدول في تبني تقنيات الشمال وطرق انتاجه، أي باختصار، الليبرالية الاقتصادية، وهي وسيلة السيطرة التي تستخدمها الأمة القائدة في الاقتصاد ـ العالم.

كل بلد يطمح إلى الارتقاء على سلّم الأمم، عليه أن يخضع

لقواعد لعبة الأمة المسيطرة. وتلك آلية تسلسلية[9]. فإذا أراد قادة بلد إفريقي، مثلاً، أن يلجأوا إلى التقليد وحده، من أجل استقرار مجتمعهم، فمعنى ذلك أنهم يتخلّون عن مبدأ النمو، وبالتالي عن مقاومة الخضوع لبلد إفريقي آخر سلك سلوكاً نقيضاً، أي رضي بقبول التأثيرات الأجنبية، والتوظيفات المتعددة القوميات.

2.1 ـ المنطق السلعي ليس مستقلاً

المنطق السلعي، الداخلي والخارجي.

يهدف هذا الجزء إلى تبيان أنه لا وجود لنمط سلعي في صورة صافية، مجردة. وكما أن ثروة المجتمع هي كمّ من القوة منظور إليه من زاوية دولية، كذلك العلاقة السعلية هي أولاً علاقة قدرة. ولكن هنا أيضاً يجب أن نميز بين داخلي وخارجي في المجتمع:

ـ في **الداخل**، تُراقَب العلاقة السلعية، وتلطَّف، بالعلاقة السياسية أو الاجتماعية التي تعبر عن نفسها في تشريعات العمل، والحماية الاجتماعية، والسكن الاجتماعي، والتنظيم المديني، والتخطيط، والتشريع البيئي، باختصار كل اجراءات دولة الرعاية، التي تقوم أصلاً على وجود جماعة قومية تراقب وتحتوي مفاعيل السوق.

ـ على **المستوى العالمي**، تعكس العلاقة السلعية علاقة سيطرة من

(9) الآلية التسليلة هي آلية اجتماعية لا يستطيع الفرد، بمقتضاها، أن يتصرف إلا كما تتصرف سلسلة الأفراد الآخرين. وهكذا، الآخرون يقودون دائماً، الأخطاء هي أخطاؤهم، وكذلك أفعال الصواب.

دون تعديل اجتماعي، باستثناء بعض المساعدات المالية لدول الجنوب، التي يُشك فيما إذا كانت تخفف أو تفاقم الفقر، والتبعية، وتفكك الاقتصادات المتخلفة.

هذه الملاحظة الأولية تعلن سلفاً الطريق الوحيد الممكن نحو تخفيف مفاعيل الليبرالية العالمية: تشكُّل نوع من دولة الرعاية العالمية، على أساس اتفاقات تعاون بين الدول. إلا إذا برز فجأة حل جديد، غير متوقع، ولا ينبع من التجارب السابقة.

الاقتصاد، إحدى وظائف السيادة

اقترح مقولة أن الاقتصاد ليس قطعة من المجتمع، بل وظيفة خاضعة لوظيفة السياسة. فالمجتمع يكتمل ويتوحد عبر جهاز السلطة، السيادة. والسياسة هي محصلة ثلاثة وظائف هندو ـ أوروبية (بالمعنى الذي قدّمه دوفيريل سنة 1968)، تابعة للسيادة. الأولى، وظيفة دينية من أجل الوحدة والعدالة: الدمج الثقافي لشعوب مختلفة الأصول، للعمال، والمهمشين، والمقصيّين، والعاطلين عن العمل، والأجانب. الثانية، هي وظيفة الحرب، التي تؤكد الوجود والوحدة القوميين في وجه الاعتداءات الخارجية. والثالثة، هي الثروة الجماعية، الوفرة في سبيل القوة، بكلمات حديثة، الاقتصاد. ومن هنا نظرية «القوة ـ القيمة»، حيث «القيمة هي الاسم التقني الذي يعطى لبُعد الثروة ـ القوة.

العلاقة السلعية وعلاقة السلطة

إذا كان الاقتصاد وظيفة للسيادة، فإن علاقات السلطة حاضرة

بالضرورة في قلب العلاقات الاقتصادية نفسه. وهذا واضح على مستوى حلقات الاقتصاد العليا، حيث تعمل «الرأسمالية» سافرة. فستراتيجيات المؤسسات الكبرى هي ستراتيجيات شاملة: هنا يختلط الهدف الرسمي، أي جني الأرباح، بأهداف وحوافز أقل رسمية ولكنها بالغة النشاط، مثل التوسع، اختراق الأسواق، الانتصار على المنافسين، العمل في خدمة أمة مسيطرة. إلخ. مثلاً، وفق أي معيار يمكن القول بأن دينامية المؤسسات اليابانية في أوروبا تحفّزها إرادة القوة القومية[10]؟

الاعتراف المتبادل بالمواقع

من جهة ثانية، حتى ضمن العلاقة التنافسية الصرف بين الأسواق العادية، لا يمكن تطبيق القوانين الميكرو ـ اقتصادية. فالسعر المتوازن لا يتكوّن من ناتج حسابات الفوائد وحدها، لأن قانون العرض والطلب مشروط دائماً بقانون الاعتراف المتبادل بالمواقع الاجتماعية للأطراف المعنيّة. وقد أظهر بول جوريون (1990)، بفضل دراسة عملية، أن التجار المشترين يأخذون في الاعتبار ضمنياً قدرة المنتجين على إعادة الانتاج الاجتماعية، على مستوى السوق المحلية. كذلك في بلدان الجنوب الفقير تختلف الأسعار حسب ما إذا كانت السلعة ستباع لسكان البلاد أو للغربيين.

(10) الاقتصاد والسلطة. أظهر فرنسوا بيرّو، سنة 1973 علاقة السلطة هذه، النشيطة على مستوى السوق، رغم انه تخيل هذه العلاقة إلى جانب العلاقة السلعية، لا في قلبها.

ان قانون العرض والطلب، الذي درسه الميكرو - اقتصاد الكلاسيكي الجديد (وماركس في الكتاب الثالث من «الرأسمال»)، لا يستطيع أن يكون أساس تكون أسعار البضائع، بل يخضع لقانون أكثر جوهرية هو قانون إعادة انتاج المجتمع السلعي نفسه: إن العلاقة بين المشترين والباعة في سوق معينة هي مشروطة بانتمائهم المشترك لمجتمع معين. وهذه العلاقة أثقل أثراً عليهم من علاقتهم كمشترين وباعة. وتعميم هذه المقولة يتعارض مباشرة مع مقولة بولاني عن المجتمع الخاضع للسوق. ولنها تقتضي أن تُشرح، وتغذى، وتُطور لأنه لم يجر إثباتها، على ما يبدو، على صعيد عالمي.

نَسَبٌ سياسي للسوق

لا يتعارض المجتمع السلعي مع مجتمع الدولة جذرياً، لأنه لم ينوجد اقتصاد سلعي من دون دولة، أبداً. تشكلت الدولة في الوقت عينه مع الرأسمالية، بوصفها قطعة من دولة امبراطورية (حلم الامبراطورية العالمية). والمنطق السلعي لا ينفصل إطلاقاً عن المنطق الدولتي. هذان المنطقان لا يوجدان منفصلين في الواقع، لأنهما مفهومان يسمحان للفكر الانساني بتمييز نموذجين من المؤسسات الفعلية: الادارات المتراتبة، من جهة، والمؤسسات السعلية، من جهة أخرى. وعلى مدى تاريخي طويل، يبدو المنطق التجاري متضامناً مع المنطق الدولتي. المنطقان هما جانبان من ظاهرة القوة، وغزو العالم من جانب مركز الاقتصاد - العالم، والهيمنة عليه (مدينة، أو دولة).

ترجع نشأة الرأسمالية إلى مرحلة القرون الوسطى الأولى. المدن -

الدول الايطالية انبثقت من انقاض الامبراطورية الرومانية، واستفادت من حالة التوتر بين المسيحية والاسلام التي انعشت حياة البحر المتوسط. وقد اخترعت هذه الدول، الوريثة للحضارة المدينية القديمة، الرأسمالية الأولى. وكانت سيادتها، إزاء الامبراطورية الرومانية ـ الجرمانية المقدسة، وإزاء البابوية، شرط ولادتها ونهوضها. وكان لانهيار حلم المسيحية الكونية، ولاستمرار الحيوية في وسط ديني وثقافي مشترك، أن أديّا، في آن معاً، إلى تجزؤ أوروبا إلى دول ـ قوميات، وولادة اقتصاد ـ عالم متوسطي، محوره البندقية ومدن الشمال الايطالي، المرتبطة بالمدن الهولندية في الشمال الغربي، وبالمدن البرجوازية في الممالك الأوروبية المختلفة.

هذه الاستقلالية للمدن ـ الدول، الأدوات الاجتماعية للتجارة البعيدة وبؤر توليد الرأسمالية، شكلت «أعجوبة الغرب»، والسبب البعيد في ولادة الرأسمالية الصناعية الحديثة. وعبثاً حاولت الدول القومية في القارة أن تضع يدها على هذه المدن ـ الدول. لكن هذه الأخيرة كانت بحاجة إلى موصلات قارية لكي تنهب ثروة العالم، فاختارت بنفسها ان تلغي استقلاليتها، أو أن تقويها، حسب الظروف، من خلال المعاهدات والاتفاقات. وهكذا ربط كلٌ من الدولة والرأسمالية مصيره بمصير الآخر، منذ ولادتهما. وعندما يميز المؤرخون أو الاقتصاديون بين الهويتين المنفصلتين للدولة والاقتصاد السلعي، فإنما يقومون بعملية ذهنية خالصة، ويخترعون لهما نظاماً من الأولويات، وهذا ما تفعله الأسطورة الليبرالية، كما سنرى.

منذ عهد الاكتشافات الكبرى حتى الثورة الصناعية دار، بين المدن ـ الدول والدول القارية، صراع عنيف من أجل السيادة على الاقتصاد ـ العالم. وقد روى برودل تاريخ الهيمنات الاقتصادية العالمية: صعود البندقية، وآنفير، وجنوى، وامستردام، ثم انحطاطها. انتهت هذه المرحلة، نحو 1760 ـ 1780، بانتصار لندن، عاصمة دولة من طراز جديد، أقل بيروقراطية وتسلطاً، وسيّدة سوق وطنية حديثة النشأة. وقد بسطت انكلترا، بفضل الاستعمار، سيطرتها على الكوكب من خلال امتصاصها للاقتصادات ـ العالم غير الأرووبية. ومع نهاية القرن التاسع عشر، بدأت ألمانيا وأميركا صراعهما مع الهيمنة البريطانية، ما أشعل الحرب العالمية الأولى، وأورث الولايات المتحدة موقع القيادة في الاقتصاد العالمي، مكان انكلترا. ومنذ عقدين تقريباً أصبحت هذه القيادة الأميركية موضع منافسة من جانب اليابان، إلا أنه من السابق جداً لأوانه القول بأن أميركا دخلت مرحلة الأفول، كما يؤكد بعض المراقبين.

تدعّمت السيطرة الاقتصادية الحديثة لكلٍ من انكلترا، والولايات المتحدة، بستراتيجية ليبرالية عالمية (التبادل الحر)، وقيام دولة الرعاية في الداخل، في آن معاً. وهذان الجانبان لا يتناقضان مطلقاً، بل يشكلان وجهين من ستراتيجية قوة واحدة.

تمركز القوة العالمية وتوحيد العالم

هل يرجع تاريخ الميل إلى النمو للرأسمالية الصناعية؟ ليس هذا مؤكداً. كانت المجتمعات السابقة على الرأسمالية تنمو، بالتوسع ان لم يكن بالكثافة. كانت فرساي في نظر الانكليز، مثلاً، إنفاقاً

ضخماً، وغير مجد لسياسة القوة، وتحديداً القوة البحرية. إلا أن المجتمعات قبل الصناعية، ذات القاعدة الريفية، كانت تنمو بدورها عبر التوسع: غزو مناطق جديدة كان معناه حيازة أراضي جديدة وعاملين جدد عليها يجنون خيراتها. وأنا لا أنتمي إلى نظام جورج باتاي، الذي أقدر عمقه وأتأثر به دون شك، وهو القائل، بالتمييز بين مجتمعات استهلاك ومجتمعات تراكم. هناك، بالتأكيد مجتمعات إنفاق، مثل المجتمع الاقطاعي الحربي، الذي أورده بنفسه في مقدمته لـ «قضية جيل دو راي». إلا أن الميل الغالب كان تراكمياً. فمنذ المجتمعات ما قبل التاريخية، يُلاحظ وجود حركة تراكم وتمركز للتقنية، والثروة، والسلطة؛ حركة تمتد على خط زمني طويل، وتصنع الوحدة الاقتصادية والحضارية للعالم[11].

ثلاث لحظات عظمى تنفرد في تاريخ التراكم الطويل هذا:

1 ـ نحو سنة 2500 (ق. م. طبعاً)، وعلى أساس الثورة النيوليتية، برز مجتمع من طراز جديد يمتلك أدوات مؤسسية فاعلة: الدولة، المدينة، الانقسام الطبقي، الكتابة (الانتقال مما قبل التاريخ إلى التاريخ). فظهرت حضارت المدن بعد الحضارات الريفية بزمن قصير. فسوّمر الدولة ـ المدينة، أو مثيلتها موهيدجو دارو، كانت تتمدد من خلال التذويب والامتصاص، أو الغزو والتدمير، واستمر ذلك الاتجاه حتى انتصار الجمهورية الرومانية (روما، «المدينة»).

---

(11) التقدم والتراكم. هذه الحركة التراكمية الطويلة تسمى، في الغرب، «التقدم»، مع كل التحفظات التي تضعها مجموعة فيزالي على هذا المصطلح.

2 ـ أعطت الاكتشافات الكبرى، وقيام الامبراطوريتين البرتغالية والاسبانية، وتحول الأطلسي إلى مركز ثقل أوروبي، في القرن السادس عشر، للاقتصاد العالم الأوروبي، خلال عقود قليلة، بعداً عالمياً شاملاً. وقد حضّرت هذه العولمة شروط الثورة الصناعية، وبناء الدولة الليبرالية القوية (انكلترا).

3 ـ في القرن التاسع عشر، وحدت انكلترا، القوية بتقدمها الصناعي، العالم، واخضعت بقية الاقتصادات ـ العالم. ولم يعد التوحيد تجارياً فقط، بل صناعياً أيضاً (اندماج انتاجي عالمي، أو عولمة عمليات الانتاج التي كانت في بدايات ظهورها حتى ذلك الوقت)، وحتى ثقافياً (استخدام الانكليزية كلغة تواصل عالمية). وفتحت انكلترا الطريق للهيمنة الأميركية (ولكن أميركا هي ابنة انكلترا، وحاملة لغتها).

أما الثورة الروسية، التي أعلنت ولادة نمط إنتاج جديد، فتقدم نفسها، بعد تقدم الزمن، كنوع من الانسحاب؛ انسحاب مجتمع تقليدي، ريفي القاعدة، ليدخل مرحلة التصنيع. ولكنه سيضطر فيما بعد، لكي يشارك في سباق القوة، إلى التخلي عن الاشتراكية الحاضنة، والانضواء مباشرة في الاقتصاد والحضارة العالميين (1989).

اليوم، يكاد توحيد العالم يكون منجزاً تحت الراية الأميركية. ويبدو ان الاقتصاد ـ العالم يتجاوز الدول القومية التي ساهمت في تكوينه خلال السنوات الألف الأخيرة. فالتدفقات الاقتصادية، والنقدية، والمالية، تبدو خاضعة لنظام عالمي يجب أن يخضع له

الجيمع. يؤكد ذلك أزمة النظام النقدي الأوروبي في صيف سنة 1993.

الكرة الأرضية «محتلة»، تماماً، منذ عدة عقود. ولن تتوسع قوة إلا على حساب أخرى. تبقى بعض المواقع الطرفية التي يجري التساوم بشأنها، مثل القارة المتجمدة الجنوبية (الانتركتيك)، أو ربما الفضاء الكوني. الآن، كوكبنا ملك مشترك للبشرية، والشروط التاريخية ناضجة لتكون وعي إنساني شامل.

خرافة السوق المضبّطة ذاتياً، أو خرافة الرأسمالية

لكي تتضح خصوصية هذه الاشكالية، أود أن أضعها في المقارنة مع نهجين معروفين، عمارتين ضخمتين: عمارة ماركس، وعمارة بولاني. في أساس كل من منهما خرافة قوية: السوق المضبطة ذاتياً. وأساس الخرافة هذه الأسطورة الليبرالية.

الأسطورة الليبرالية: اقتصاد خارج الدولة

الأسطورة الليبرالية، التي ظهرت خلال القرن الثامن عشر، هي تفسير ليبرالي للتاريخ، يرى ان الاقتصاد السلعي قد تكوّن تلقائياً في رحم المجتمع الاقطاعي، في ظلال المدن. وتلك أسطورة عن أصول الاقتصاد السلعي: فهو ولد بصورة مستقلة، واندفع بنمو مضطرد، لينتهي بكسر الإطار المؤسسي الاقطاعي، وفرض السوق ونظام الحرية السياسية في كل مكان. في هذا المشهد الليبرالي تأتي السوق في المرتبة الأولى تاريخياً وعضوياً. ويعقب ذلك تدخل الدولة التي تسعى لاستخدام هذه السوق واقتطاع عناصر القوة السياسية

منه. البرجوازية، بالنسبة لسميث، وتيري، وماركس، هي المادة السوسيولوجية الملازمة للسوق أو لنمط الانتاج الرأسمالي. خرافة المجتمع المدني للمرحلة الكلاسيكية هي خرافة سياسية، وخرافة الاقتصاد السلعي هي نسختها الاقتصادية، و«صعود البرجوازية» هو نسختها السوسيولوجية. هذه الأوهام ضرورية لحضارتنا، إذ هي تسمح بتصور مجتمع بلا دولة.

في الواقع، حتى إذا أخذنا العلاقة السلعية بصورة منعزلة، ومستقلة عن الدولة، فإنها ستظل مختلطة بعلاقات اجتماعية أخرى. ومن العبث أن يتوقع أحد أن يجد في الواقع مكونات صافية للاقتصاد السياسي مثل السوق، قوانين العرض والطلب، السعر المتوازن، التوازن العام، إلخ. المنطق السلعي هو مولود الذهن، ولا يوجد مطلقاً وفق ترسيمات العقيدة الليبرالية، النيوكلاسيكية أو الماركسية.

إلا أن هذا المنطق يشكل في العقيدة نمط الرابط الاجتماعي، بمعنى أن المجتمع مؤلف من أفراد يفترض انهم يشبعون ميولهم الأنانية، دون خوف من الاخلال بالتوازن الاجتماعي، لأن هناك يداً غير مرئية تضمن انسجام المجموع. المجتمع المدني يسير وحده والدولة لا تفيد إلا لتسيير بعض الشؤون، الشؤون الملكية. واليد الغامضة هي وهم ليبرالي هدفه تبرير إبعاد اليد الضاغطة، والخطرة أحياناً للدولة. فهو يسمح بتصور علاقة مباشرة بين انسان وآخر، دون المرور عبر الدولة. أي مجتمع مدني له تماسكه، وانسجامه، ومنطق اشتغاله، مستقلاً عن المجتمع السايسي. إلا أن هذا الوهم

يفترض اختزال الاقتصاد إلى مجرد السوق، والرابط الاجتماعي إلى مجرد علاقة سلعية، أو على الأقل سيطرة العلاقة السلعية، على كل أشكال العلاقات الاجتماعية الأخرى.

خرافة الرأسمالية

لقد بقي ماركس، رغم قوته النقدية وثقافته التاريخية أسير ذهنية ترسيمات الاقتصاد السياسي الكلاسيكي (وتحديداً سميث وريكاردو). والاقتصاد السلعي الذي تعمد ليصبح نمط انتاج رأسمالي هو، بالنسبة له، أساس البناء الاجتماعي، والمحرك الخفي للمجتمع البرجوازي. يتخيل ماركس توسعاً لا يقاوم للرأسمالية التي ستضع يدها على الكوكب لتخلق سوقاً عالمية. وستغزو علاقة الانتاج الرأسمالي، أو العلاقة النقدية، كل البلدان الحديثة، وتخضع البلدان المستعمرة.

باعتقادي أن ماركس قد أخطأ عندما رفض أن يرى علاقة الدولة ممتزجة عضوياً بالعلاقة السلعية. وعندما جعل من «نمط الانتاج الرأسمالي» مادة خرافية، تكاد تمتلك ذاتيتها الخاصة، وتغزو العالم من أجل استعباده، ولكنها تؤسس من الوقت عينه قواعد دمارها الخاصة. في الواقع الرأسمالية هي خرافة هدفها إبراز نقيضها المجرد، والخرافي أيضاً، أي الاشتراكية.

ان تراكم الرأسمال على صعيد عالمي ترافق دائماً مع تراكم في سلطة الدولة. وتاريخ العالم الاقتصادي، منذ ألف سنة تقريباً هو تاريخ مجمع لا ينفصم من الشبكات السلعية العالمية الأبعاد (أسلاف الشركات المتعددة القوميات) ومن الدول. لم تنوجد الليبرالية في

حالة صفاء على الإطلاق. وكانت الليبرالية والتبادل الحر، تاريخياً، أسلحة لبلوغ التفوق والهيمنة الاقتصادية العالمية. بدأ ذلك بهولندا في القرن السابع عشر ثم ببريطانيا مع نهايات القرن الثامن عشر وبدايات التاسع عشر. ولم تسيطر امستردام على الاقتصاد ـ العالم إلا بفضل حرية حركة الناس، والأفكار، والبضائع، والرساميل. وعندما أرادت لندن أن تخلعها عن ذلك العرش، كان عليها أن تفعل مثلها.

وعندما أرادت الدولة القومية، في القرن التاسع عشر أن تتصدى للهيمنة البريطانية، حمت نفسها أولاً من البضائع الانكليزية لكي تبني قوتها الصناعية. وكانت بريطانيا العظمى تستطيع أن تحتمل دولة ليبرالية خفيفة ومبدأ التبادل الحر، لأنها تمسك بزمام الاقتصاد العالمي. وقد تخلت عن ذلك عندما فقدت تلك السيطرة سنة 1931 (التخلي عن الذهب والتبادل الحر).

اليوم تشكل الغات آلة حربية أميركية ضد اليابان، وخاصة ضد أوروبا المتهمة بحماية سوق ضخم مكون من 350 مليون مستهلكاً من الاختراق الأميركي. كان التبادل الحر سنة 1945 أداة اجتياح أميركية لموقع القيادة، وهو اليوم أداة استمراره.

خرافة السوق المضبطة ذاتياً

هنا أيضاً أخضع للتساؤل اشكالية بولاني، التي أدين لها بالكثير. فهو يضع في مقدمة مسرحه شخصيتين مجردتين: السوق المضبطة ذاتياً، وهي اسم آخر لنمط الانتاج الرأسمالي، والمجتمع. السوق المضبطة ذاتياً تدعي اخضاع كل المجتمع للمنطق السلعي ويجعل

الأرض، والعمل، والنقد، حالات بضاعية، والمجتمعات الليبرالية في القرن التاسع عشر قامت على أعمدة أربعة: السوق، والدولة الليبرالية، والمعادل الذهبي، وتوازن القوى. إلا أن المجتمع جابه وقاوم وانتج ابتداءً من سنة 1870 جملة قوانين ومؤسسات بهدف المحافظة على نفسه في مواجهة اعتداءات السوق، مؤسساً بالتالي لمفهوم الحماية الاجتماعية الراهن. ومع أزمة 1929، والفاشية، والنازية، والحرب العالمية الثانية، كسرت السوق غلافها الليبرالي وانهارت الأعمدة الأربعة، واختفت السوق المضبطة ذاتياً وفي أثرها المجتمع الليبرالي.

في الحقيقة هذا المشهد التاريخي للسوق المضبطة ذاتياً ضد المجتمع هو خرافة مشابهة عضوياً لخرافة ماركس وتهدف إلى تبرير الاشتراكية الديمقراطية التي ينتمي بولاني إليها: فما وجد في الواقع هو كتلة معقدة من المؤسسات السياسية الاقتصادية التي سمحت، في أوروبا، بذلك الانعتاق الهائل للبرجوازيات وللثروة السلعية في مواجهة يد الدولة الضاغطة. لكن الدول القومية الناشئة أدركت أهمية الفائدة التي يمكن أن تجنبها من ذلك الاستقلال النسبي للتدفقات السلعية البعيدة المدى في سبيل بسط نفوذها. إلا أن هذه الاستقلالية للسوق إزاء السلطة السياسية تظل نسبية. وتبرز هذه النسبية خصوصاً في المقارنة مع الحضارات الأخرى. ففي الصين والهند المغولية لم يحدث هذا الانفصام بل استمرت الدولة ممسكة بالدورة التجارية ولم تتمكن البرجوازية من التكون طبقة مستقلة. فأضحت الدولة امبراطورية.

لا يمكن اختصار الاقتصاد بالسوق، فهناك عدد من المؤسسات العامة اقتصادي أيضاً. ومحاولات تفسير ولادة الدولة انطلاقاً من السوق ترفض تلك البداهة التاريخية: ان الأسواق والمؤسسات بنيت في أوروبا، منذ العصر الوسيط المبكّر، بمساعدة الدولة ومن خلال تقديم الخدمات لها. ولا أعتقد أن القول بأن استقلالية الاقتصاد إزاء المستويات الاجتماعية الأخرى، وبخاصة إزاء السياسي، هي ميزة للمجتمع الحديث، هو قول صحيح. فذلك هو الوهم بعينه. لأنه يقوم على الخلط بين الاقتصاد والسوق. الرأسمالية هي مجمل علاقات القوة بين الأمم، منظوراً إليها من ناحية الوظيفة الثالثة للسيادة: ادارة الثروة. الاقتصاد هو وجهة نظر، لا غير.

3.1 ـ منطق دولة الرعاية: الاجتماعي والبيئي

ولادة دولة الرعاية

ليست السوق إلاّ جانباً من جوانب الدينامية الاقتصادية والاجتماعية الحديثة. وقد احتل اللاسلعي دائماً موقعاً مهماً، وعندما كان ينتج ويدار من جانب الدولة، كان يسيطر عادة على العلاقة السلعية. والتحوّل التدريجي من الدولة الليبرالية إلى دولة الرعاية بدأ منذ انشاء التبادل الحر (حوالي 1850) ويستمر حتى أيامنا. في البلدان الصناعية الكبيرة تزاوج المجتمع الليبرالي مع مجتمع تأمين، وتخلى الحق المدني عن بعض المواقع للحق الاجتماعي (أوالد 1986)، وتقلص الجزء السلعي من أجر العمل لصالح الجزء الدولتي (الحماية الاجتماعية، العقود الجماعية، الحد الأدنى للأجور، إلخ).

وحتى في المرحلة الليبرالية، كانت الدولة تتدخل في الاقتصاد، بالمعنى الضيق (ما عدا فترة قصيرة خلال مرحلة السيادة البريطانية، عندما كانت في أوجها) فالدولة كانت تمول الرأسمال الانتاجي، وتتنازل عن بعض ملكياتها (الأرض، مثلاً، من أجل بنء الخطوط الحديدية). وخارج حقل التدخل الاقتصادي المباشر، جعلت الدولة من نفسها حامياً لميادين ثلاثة، حيوية بالنسبة للجماعة القومية، ثلاث وظائف رئيسية لدولة الرعاية: النقد، الاجتماعي (بالمعنى الواسع)، والطبيعة. وإنها لمساهمة مهمة من جانب بولاني أن أوضح كيفية مقاومة هذه العناصر الثلاثة للمنطق السلعي:

- النقد، هو حامل الثروة الجماعية: الدولة حامية النقد.

- الانسان، العامل وغير العامل: دولة الحماية الاجتماعية.

- الطبيعة: دولة حماية البيئة.

حماية النقد

النقد هو شرط رابط اجتماعي يجمع أفراد جماعة متباعدين، كما يجمع أمة ما إلى غيرها على المستوى العالمي. وقد اهتمت الدولة، منذ نشأتها في العصر الوسيط، بصك النقود وإدارتها. والنقد ملازم عضوي للعلاقة السلعية، والمعادل الشامل الذي يشرط تقييم البضائع. على أن النقد لم يتسلّع، بل ظل وقفاً للسلطة السياسية، وأحد رموز السيادة ذاتها. فعندما فكك الأسياد والمدن الدولة الكارولنجية (في فرنسا اليوم)، استأثروا بحق صك النقود والضرائب. والنقاش حول الأيكو Ecu بشأن البناء الأوروبي، هو

تعبير صارخ عن الطبيعة السياسية، اللاسلعية، للنقد. والأزمة الحالية في منظمة النقد الأوروبية تبين ان أسعار العملات لا تتحدد بعلاقة العرض والطلب عليها، وإنما بعلاقات القوة بين الأمم، وأن النقد، هو شأن دولتي أولاً.

واننا نستطيع، على أساس مشكلة الايكو، أن نقيس مستوى وجود الجماعة الأوروبية ذاتها.

الحماية الاجتماعية: أصل الاجتماعي والحق الاجتماعي

كان من شأن الحركة العمالية، والصراعات الطبقية التي أديرت بنسب متفاوتة من النجاح، من خلال التسوية الاشتراكية الديمقراطية، في القرن التاسع عشر، ثم الفوردية بعد سنة 1920، ان خففت من عدم المساواة، ولطّفت بعض الجوانب الأكثر فظاظة من الاستغلال والظلم الاجماعي. ويرجع للحركة العمالية فضل ولادة الحماية الاجتماعية، ودولة الرعاية حوالي سنوات 1890 ـ 1870. هذا الجانب ثمنه كارل بولاني بصورة مدهشة: فأمام عدوانية السوق بنَت المجتمعات مؤسسات الحماية ودولة الرعاية.

ولكن، في العمق، ليس المجتمع، هذا التجريد الوهمي الوريث لصيغة الجماعة من النظام القديم، سوى المجتمع الليبرالي الذي عدَلته الحركة العمالية، والاندماج الناجح لهذه الطبقة الجديدة القادمة من الأرياف.

للمجتمع الليبرالي وجهان:

ـ خارجي، تمثله المنافسة الدولية المضبطة وفق المعايير الليبرالية:

السوق العالمية، التنافس/ التوافقي، الكآرتيلات والتروستات، الرأسمالية المالية، أي الامبريالية لدى لينين والرأسمالية العليا لدى بروديل.

- ووجه داخلي: ضبط توزيع المداخيل، الناتجة عن المنافسة الدولية، من جانب السلطة السياسية.

لقد كفّ التفاوض الاجتماعي بشأن الأجر، منذ زمن طويل، أن يكون نتيجة للمواجهة بين أرباب العمل والعمال. فالجانب السلعي الصرف من مدخول العمل (الأجر الصافي) يمثل أقل من ثلثي المجموع. وفوق ذلك، يجري تضبيطه على المستوى القومي تحت إشراف السلطة السياسية. أكثر من ثلث مكافأة العمل تتكون من عطاءات اجتماعية تمنحها الدولة للشغيل لأسباب لا علاقة لها بالعمل، هي ما يسمى في اللغة الدارجة «بالمخاطر»: الأسرة (هبات للأمومة ومساعدات عائلية)، المرض، البطالة، والشيخوخة، إلخ.

وبالتزامن مع إعادة التوزيع الاجتماعي للمداخيل أنشئت أعداد كبيرة من المؤسسات الاجتماعية المانحة، يشكل مجموعها هذه الدائرة الضبابية الجديدة المسماة «الاجتماعي»، الذي يحتل موقعاً متواضعاً من النظرية الاقتصادية، رغم وزنه الهائل في الاستهلاك الفعلي للأسر (فهو يشكل 1/4 من الإجمالي النهائي)[12].

(12) يتضمن الاجتماعي الخدمات في المؤسسة وخارجها، وإعادة توزيع الدخل لقومي، (من خلال الضرائب التصاعدية، ونظام الحسم والمساعدات). وبالمعنى الواسع، يتضمن أيضاً الخدمات الاجتماعية الفردية، مثل الصحة، والتعليم، وبعض الخدمات الثقافية، والمدينية، والريفية التي تستهلكها المنازل، رغم أنها تحتسب كاستهلاك نهائي للإدارات.

ان القيمة الأخلاقية التي ولد باسمها هذا الاجتماعي هي **التضامن**، واننا لنجد هذه القيمة بين القيم الأساسية في مجتمعنا.

في الحقيقة لا يقوم التعارض بين الاقتصادي والإجتماعي إلا من زاوية النظر الداخلية، وهذا إذا ما خلطنا مفهومين متميزين هما الاقتصاد والسوق. لأن الاقتصاد هو أكثر بكثير من الاقتصاد السلعي.

الاجتماعي هو الوجه الداخلي للاقتصاد العالم

ليس الاقتصاد موضوعاً اجتماعياً بل وظيفة مستقلة تجتمع إلى وظائف أخرى مثل الدين، والقانون، والحرب، والأمر نفسه بالنسبة للاجتماعي. في تاريخ الغرب لم يكن الاجتماعي موكلاً إلى الدولة من جانب الاقتصاد. بل على العكس لقد أوكلت الدولة السيدة للمؤسسات الانتاجية والتجارية (بسبب الضعف أو قلة المعرفة والخبرة). مهمة جمع ثروة العالم، لقد تكونت الرأسمالية الليبرالية في المدن ـ الدول الايطالية، في الوقت نفسه مع تكون الدول القومية، على انقاض الامبراطورية الرومانية وما تلاها (الامبراطورية الكارولنجية، الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة). واحتفظت الدولة القومية على الدوام بوظائفها الحيوية، المرتبطة بالسيادة ذاتها: تماسك الأمة، وتضامن أفرادها، الوفرة الجماعية، السياسة الخارجية.

في هذه الوجهة، كانت الليبرالية الاقتصادية، كحليف «للمركنتيلية»، ملازمة للدولة في سباقها من أجل السيطرة على

العالم. وفكرة الليبرالية تبدو متناقضة، إلا أننا نستطيع التحقق منها دائماً في تاريخ الدول، منذ العصر الوسيط المبكر حتى تكوّن الدول الحديثة في انكلترا وفرنسا، في المرحلة الليبرالية. لقد أوكلت الدولة للمؤسسات دور تأمين الحضور القومي (الوطني) في الحرب الاقتصادية. وكانت خطوة تدشين ليبرالية الدولة منح الحريات للمدن من جانب الملك، لأنه كان بحاجة إليها في سبيل تنمية قوته. وقد زاوجت الدولة دائماً، حسب الظروف والستراتيجيات، بين الليبرالية ومبدأ الحماية: حماية داخلية (اجتماعية أو بيئية)، أو خارجية (جمركية، ونقدية)، وليبرالية داخلية (مساعدات وامتيازات للمؤسسات)، وخارجية (معاهدات التبادل الحر منذ القرن الخامس عشر، حرية حركة السلع والرساميل). في القرن التاسع عشر، كانت الليبرالية الاقتصادية، كعقيدة وممارسة، أداة مذهلة في يد انكلترا للهيمنة الاقتصادية العالمية. في المقابل، جعلت الدولة الليبرالية من نفسها دولة حامية، أو دولة رعاية، من أجل تسيير الشؤون السياسية الداخلية. وهكذا يكون الاجتماعي الوجه الداخلي (الوطني أو القومي) للاقتصاد ـ العالم، أي لمجمل المسائل الاقتصادية المتعلقة برفاهية المواطنين، التي لا تديرها، غالباً، المؤسسات المتصارعة في السوق العالمية. الاجتماعي هو شأن للدولة، للجماعة، جانب الظل الضروري لليبرالية. إنه الادارة السياسية لقوة العمل الجماعية (المنتجة)، والدور الجماعي للمؤسسات الخاصة، التي انطلقت منذ الألف الأول في عملية غزو السوق العالمية. لا مجال، اليوم، إذاً، لمعارضة «العقلانية الليبرالية»

(عقلانية الاقتصاد)، «بالعقلانية الرعائية» (عقلانية الاجتماعي). هما قراءتان، وجهان، للعقلانية ذاتها، أحدهما داخلي والآخر خارجي، لا يوجد سوى مصلحة واحدة هي مصلحة الدولة.

حماية الطبيعة: أصل البيئي وحق البيئة

أخذت دولة الرعاية على عاتقها مهمة حماية الطبيعة، ولكن في وقت متأخر على مهمة الحماية الاجتماعية. ونحن نعيش الآن توسعاً جديداً في وظائف دولة الرعاية: إنها تحمي الطبيعة ضمن المنطق السلعي، مثلما حمت العامل. فهي تعامل الطبيعة كثروة مشتركة، أكان ذلك في صيغ اقتصادية: ثروة مشتركة خالصة لا يمكن تقسيمها بين الأفراد، أو بوصفها «تراثاً طبيعياً» مشتركاً للجماعة، للأمة.

هذا التوسع الجديد للدولة الراعية يخلق الآن، في معظم البلدان، مؤسسات جديدة تشكل كلا لا يحمل اسما بعد، ولكن يمكن ان نسميه «البيئي»، على غرار ما نقول «الاجتماعي». هذان الحقلان المؤسسيان لم يشكلا بعد موضوعاً لعلم اجتماعي مستقل، كما هو الحال بالنسبة لحقل المؤسسات السلعية.

ومثلما كانت الحركة العمالية محرك توليد مؤسسات اجتماعية، كذلك تولد الحركة البيئية مؤسسات متخصصة في شؤون حماية الطبيعة. هناك تاريخ لكل من الحركتين، وكلتاهما متعددة ومتنوعة: حركات مقاومة التصنيع، تيارات حماية الطبيعة، حركات بيئية لسنة 1968، وأخيراً، حماية البيئة كعلم.

وكما أن تاريخ الحركة العمالية لا ينفصل عن التكوّن البيروقراطي لدولة الرعاية، كذلك لا ينفصل تاريخ الحركة البيئية عن التكوّن البيروقراطي لدولة حماية الطبيعة. في فرنسا، ربما كانت سنة 1972 تاريخ ولادة حقل اجتماعي جديد مع تشكيل وزارة للبيئة، وأنا أشير هنا إلى موقع لحظة تاريخية في الوجود المؤسسي الواقعي للبيئي (وليس فقط على مستوى الأفكار)، في انغراسه في الإدارة، بوصفه حقل جديد لدولة الرعاية من ضمن توزيع السلطات الكبرى. وهكذا، يمكن أن نفهم البيئي كعلم (الانسان ومحيطه البيولوجي)، وكفلسفة (الانسان والطبيعة)، وكحركة (البيئية)، وككلٍ مؤسسي.

إن الحماية الاجتماعية والبيئة، في ارتباطهما بدولة الرعاية، يشكلان حقلين لا سلعيين أساسيين. ويكونان الأساس الواقعي، المؤسسي، الذي ترتكز إليه قيمتان جوهريتان في الحضارة الغربية، هما: الانسان والطبيعة.

4.1 ـ منطق الهبة

قيمة متميزة: قيمة الرابط

يلتقي منطق السوق، في مساره، بمنطق الدولة، وأيضاً بمنطق الهبة، الذي يحكم دائرة كاملة من المجتمع، مجموعاً ملتبساً، ولكنه حيٌّ، مكون من الجماعات المنضوية في لحمة المجتمع القومي، يوحد أفراداً في عائلة واحدة، أو أشخاصاً يتعارفون ويتقاسمون قيماً مشتركة: جمعيات، أحزاب، نقابات، كنائس، مجموعات تتساعد (ما يسميه جاك دولور «القطاع ـ الثالث»). ولكن هناك

أيضاً مجموعات محلية: الجيران، الأحياء، القرى أو المدن، المناطق الصغرى... أحياناً، يجمع رابط الهبة أشخاصاً لا يعرفون بعضهم، وهو ما يشكل الصيغة الحديثة للهبة، بالمقارنة مع ما يلاحظ في المجتمعات البدائية أو الريفية.

هذه الجماعات تخضع لمنطق خاص، منطق الهبة، الذي لا يختزل لا بمنطق الإدارة، ولا بمنطق السوق.

ويعود إلى جاك غودبون وألآن كاييه الفضل في إبراز الحضور السوسيولوجي، الاقتصادي، والفلسفي لهذه الدائرة، التي يعجز عن ملاحظتها منظارنا السلعي أو السّياسي[13].

منطق الهبة هو منطق المجانية السلعية، منطق تطوع لا منطق أجر، منطق يتعارض في كل نقطة مع المنطق السلعي والدولتي، ومع الحساب الاقتصادي، والعقلانية الإداتية، ومع اخضاع الوسائل لغايات تتحدد بقيمة فائضة أو فائض قوة.

إن الهبة لا تمثل موقعاً ثانوياً في حداثتنا، بل هي أكثر أصالة وثباتاً مما يُعتقد. وهي ليست «تكملة روحية» تضاف إلى منطق الدولة والسوق، لأنها تشكل نظاماً اجتماعياً يتميز بعلاقات شخصية، «بتضامن أولي» متماسك ينبني عليه «تضامن ثانوي»

---

(13) «روحية الهبة»، كتاب ممتع، مؤلفه، آلان كاييه، هو المحرك الأساسي للحركة المضادة للنفعية في العلوم الاجتماعية. تنشر هذه الحركة، في مجلتها Mauss، مقالات غنية في موضوعات القيم. وتأمل أن تجد في مقولة «القيم» صيغة تسمح بالتحرر من معايير النفعية.

للسوق أو الدولة، هو ما تدرسه العلوم الاجتماعية، وتحديداً العلم الاقتصادي. وتعبير «ينبني عليه»، هنا، لا يفي بالغرض، تماماً، لأن منطق الهبة يخترق، عادة، منطق السوق والإدارة، كلما جرى التساؤل في موضوع خدمة ما.

في ذهنياتنا، وخلفياتنا الثقافية، لا تحتل الهبة إلا موقعاً متواضعاً. فهي، هنا، علاقة مجردة تتحدد فقط بتعارضها مع المصلحة. والواقع أن هذه الهبة المجانية تماماً هي تجريد، وهم نقيض للربح والمصلحة السلعية. فالهبة الفعلية والملموسة ليست مترفعة كلياً عن المصلحة، لأن هدفها تغذية علاقة اجتماعية، ولمزيد من الدقة، علاقة شخصية في قلب المجموعات الاجتماعية الكبرى. قيمة الهبة لا تختصر بقيمة سلعية، لأن لها «قيمة الرابط»: كل قيمتها تكمن في نوعية الرابط الاجتماعي الذي تنتجه، وفي كثافته.

إن ما يميز الهبة، على عكس عملية البيع أو الشراء، هو أن ما يُعطى يحمل في ثناياه شيئاً من الواهب نفسه، شيئاً من تلك الطاقة السامية التي يسميها حكيمٌ ماوري عجوز بـ«الهاو»، أي المادة المقدسة في الفرد، جزؤه الأعلى، ما لم نعد نعرف بماذا نسميه، لأن اسمه قد فقد في لغتنا.

الهبة، إذاً، علاقة اجتماعية وقيمة مجتمع، في آن معاً. وهي، كضدها، ليست مجانية، ولا دائماً طوعية. كلتاهما يمكن أن تصدرا عن مستلزمات اجتماعية، ثقيلة أحياناً، خاصة في المجتمعات القديمة. ولا يجوز أن يُسامى بها عبر إقامة تعارض حاد بين مجتمع دافئ ومرحب بالهبة وآخر بارد، مصلحته في السوق. مع ذلك،

فإن القيم الأولى لحداثتنا إنما نجدها لاجئة في هذا التضامن البدائي، في دائرة الهبة، حيث تعجز مفاهيم العلم الاقتصادي أو الإداري عن اكتشافها.

الأسرة

الأسرة هي النواة الباقية من حلقة الهبة القديمة، التي كانت تحرك علاقات القربى في المجتمعات البدائية، أي، كل العلاقات الاجتماعية، تقريباً. والأسرة هي أحد المواقع الاجتماعية النادرة، التي يمكن الحديث فيها عن الحب. ورغم علنية الحياة الاجتماعية، واقتصار الأسرة على الأسرة الزوجية أو المسكن الاستهلاكي (فالبيت المنتج يصبح أكثر ندرة)، لم تختف القيم العائلية: القيم الخاصة، والحميمة. ويطرح تفكك الأسرة القديمة، وتحولها إلى بيت زوجي هش، ومعرض للانفجار لدى أدنى صدمة عاطفية، أسئلة حيوية لا نجد لها حلاً.

ـ الطفولة، وقيمة الطفل كطفل، الكائن الذي يجب أن نعطيه كل شيء. هل من علاقة بين انخفاض الخصوبة وتطور موقع الطفل في مجتمعنا؟

ـ تربية الأولاد في غياب القيم المتعالية. «مات الله»، ولا شيء يحمل عملية انتقال الأخلاق. ماذا نقترح لأبنائنا كي يجدوا معنى لحياتهم التي وهبناهم إياها؟

ـ الشباب: متى تنتهي المراهقة ويبدأ النضوج؟ من هو الراشد؟

ـ الشيخوخة: هل يفقد العجوز، المتقاعد، «غير المفيد»، كل

قيمة؟ هل يصبح عبئاً مركباً؟ نحن لا نعرف أن نطلب من هذا الجيل ما يستطيع أن يقدمه لنا. لا نعرف، أصلاً، ماذا نسأله وعماذا؟ علماً أن عدد المسنين يتضخم باستمرار (مشكلة المتقاعدين على العاملين، إلخ).

ـ الرجل/ المرأة: إن دخول المرأة إلى عالم المهن، والتقسيم الجديد للمواقع والأدوار الاجتماعية، والمهمات في المنزل، كل هذا يجري بالتلمُّس، وعبر أزمة ذكورية واضحة. لم نعد نعرف ان نجيب على السؤال البسيط: «ما هو الرجل»؟ هل يستطيع الرجل أن يصالح في نفسه قيم الاستقبال الأنثوية الحنونة والدافئة، مع قيم الفعالية والقرار الذكورية؟ والمشكلة نفسها تطرح على المرأة: هل تستطيع، رغم انخراطها في النشاط والعمل، أن تحتفظ بحيوية «التقبل» التي لا يستطيع أحد من دونها أن «يعطي»؟

إن انعتاق المرأة بدأ، منذ القرن السابع عشر، برفض النساء لأن يبادَلن في نظام من الهبات والهبات المضادة، الذي اعتبرنه تبادلاً سلعياً، شراءً، وتعهيراً. من هذه الناحية، وبشكل متناقض، أزال مجتمعنا السلعي العلاقة السلعية في الزواج، وتبادل النساء بين الأجباب والأسر، وستراتيجيات التحالف عبر الزواج، والدوتة، التي تشتري من خلالها المرأة موقعها الزوجي (في الهند مثلاً).

ان اختفاء الرابط المالي سهّل عمليات الزواج من خارج المراتب، والطبقات الاجتاعية، وعمليات اختلاط الطبقات، والأمم، والأعراق.

هذا التحول في العادات أبرز الطموح إلى بناء علاقة عاطفية

(الحب) مجردة من أي حساب مصالح، وأي ستراتيجية تحالف عائلي.

القطاع الثالث

ليست الأسرة الموضع الوحيد للهبة. وأصالة الهبة الحديثة يفسرها غودبو بوجود علاقة من هذا النوع بين إناس لا يعرفون بعضهم شخصياً، ولكنهم يتواجدون في مؤسسات، وجمعيات، ومنتديات تناسب اهتماماً مشتركاً لديهم، سياسياً، أو دينياً، أو نقابياً، أو ثقافياً، أو رياضياً. الهبات هنا لا تجري عبر شرايين القرابة أو الصداقة. بالعكس، هنا يمكن للصداقة أن تولد. وهنا تنفجر طاقة إنسانية ضخمة في شكل عمل تطوعي يقوم به مناضلو القطاع الثالث، السياسي أو النقابي، إلخ. هذا العمل ضروري من أجل حيوية. النسيج الاجتماعي، ولكنه لا يقابَل بالمال. لهذا السبب تأخذه المحاسبة الوطنية بعين الاعتبار (تحت صيغة «الإدارات الخاصة»)، ولكن حصته تظل ضئيلة، بدليل دوره الهامشي في تكوين القيمة الداخلية المضافة. ولكن هذا القطاع، رغم ضآلته المحاسبية، ضروري للحياة الجماعية، لأنه يخلق «مدى من الحريات»، تتهدد، من دونها، المؤسسات الادارية بالمراوحة، كما أدرك ذلك الموظفون والمنتخبون المستنيرون.

5.1 خاتمة: الحصة الضيئلة للانتاج السلعي

أخيراً، ليست العلاقات السلعية في مجتمعاتنا مسيطرة، ولا حتى غالبة.

بالنسبة للمحاسبة الوطنية، التي تعطي اللغة الاقتصادية أسسها المفهومية، يتألف انتاح الثروة من جزئين: الانتاج السعلي والانتاج اللاسلعي. 20٪ من الناتج المحلي الخام، على الأقل، يتأتى من الانتاج اللاسلعي في الإدارات، والجمعيات التي لا تهدف إلى الربح، والنقابات، إلخ. في هذا الانتاج لا يحتسب إلا عوامل الانتاج التي تم شراؤها في السوق. من جانب الادارات العامة أو الخاصة. إذ أن الانتاج اللاسلعي الحقيقي هو أكثر أهمية بكثير مما يحتسب في الموازنات الوطنية. فالنظام الدولي للمحاسبة الوطنية لا يسجل. ضمن مفهوم الإنتاج (السلعي واللاسلعي) إلا النشاطات «المنظمة اجتماعياً». ما يعني أن قسماً مهماً من النشاطات الاجتماعية تبقى خارج تسجيل حساب الناتج المحلي الخام[14].

ولكن الأهم، أن نظام التسجيل هذا يستثني معظم نشاطات العمل المنزلي المجاني، والهبات الطبيعية التي لا تحصى، أو هبات المال والوقت الانسانية والتعاونية. وإذا أردنا ان نبني، في فرنسا مثلاً، مفهوماً «للناتج المحلي الخام الموسع»، على أساس المحاسبة وفق وقت العمل، وإدراج كل هذه النشاطات فيه، لن تكون حصة الانتاج السلعي أكثر من 25٪ فقط.

هذا المقياس، رغم فظاظته، مؤشر إلى أن العلاقة السلعية ليست

(14) «الانتاج هو النشاط الاقتصادي المنظم اجتماعياً، والهادف إلى خلق خيرات وخدمات قابلة للتبادل في السوق، و/أو منتجة بواسطة عوامل إنتاج يجري تبادلها في السوق أيضاً». (SECN، أو النظام الموسع للمحاسبة الوطنية، وهو الإطار الفرنسي العامل تحت راية الأمم المتحدة).

مسيطرة في مجتمعاتنا الحديثة بالدرجة التي نتصورها. وعلاقة الهبة والعمل اللاسلعي هي، بلا شك، غالبة. هل يصح القول بأن العلاقة السلعية، رغم أنها أقلوية، هي المسيطرة، لأنها نموذج لمجمل الروابط الأخرى؟ هذا ليس مؤكداً. على كل، أنا أطرح السؤال. والجزء الآتي سيحاول استكشافه على مستوى القيم التي تقطرها مجتمعاتنا.



2 ـ القيمة السلعية ليست القيمة المسيطرة في مجتمعاتنا الحديثة

سنحلل في هذا القسم، بعد بعض الملاحظات السريعة على المجتمعات القديمة وما قبل الصناعية، بضعة من القيم الكبرى الفاعلة في مجتمعاتنا الحديثة. وسنتوقف عند سبع منها هي: الطبيعة، العقل، السلعة، الأمة، الانسان، الطبيعة (مجدداً)، والحب.

1.2 ـ الانفاق

لم يكن البحث عن فائض قيمة ركنية في المجتمعات البدائية، والريفية التقليدية، فهي تعتبر التوسع نوعاً من التثول، كما النحل. لكن الأمر أصبح مختلفاً في المجتمعات المدنية والبحرية التي ظهرت قديماً في الشرق: فهناك نلاحظ ميلاً إلى التوسع والتراكم، وتوج هذا الميل، عند فجر العصور الحديثة، باقتصاد ـ عالم خاص بأوروبا التي مضت في عملية غزو عالم مكتمل.

المجتمع في مواجهة التراكم

تبدو المجتمعات البدائية موسومة بعلاقة لا سلعية من الهبات والهبات المقابلة، الملازمة لعلاقات القرابة التي تشكل هيكل البنية

الاجتماعية. والهبة «البدائية» ليست عملاً مجانياً، أي نقيضاً ميتافيزيقياً للحساب السلعي، بل فعل موجه إلى انتاج علاقة اجتماعية، وإعادة انتاجها، مستدعياً هبة مقابلة، تعاملاً بالمثل. يحدد بولاني مبدأين منظمين لهذه المجتمعات: المعاملة بالمثل وإعادة التوزيع: ونمطين مؤسسين يسمحان بتحقيقهما: التقابل والتركز. وكل هذا يكتمل بمبدأ ثالث هو الإدارة المنزلية أي مبدأ الانتاج والتخزين من أجل حاجات أفراد العائلة الكبيرة فقط. يتعلق الأمر هنا باقتصاد ريفي وبنوع من المهارة التي يقابلها أرسطو بفن تحصيل الثروات عبر التبادل والحساب التجاري. وفي الواقع لم يكن يوجد في المجتمعات البدائية «اقتصاد» كميدان اجتماعي منفصل. فقد كان الاقتصاد، كما يقول بولاني، «إحدى وظائف التنظيم الاجتماعي».

كانت أبحاث علماء الاثنولوجيا الأوائل، وتنظير مارسيل موسى لموضوع الهبة نقطة الانطلاق لجورج باتاي في تميزه الكبير بين مجتمعات تراكم ومجتمعات استهلاك (أو انفاق). في هذه الأخيرة كان ينفق الفائض ولا يحتفظ إلا بالضروري، ويمنع أي تراكم للثروات في أيدي أقلية أو فرد.وكانت القواعد الاجتماعية توضع لوقف أي نمو داخلي من أجل الحفاظ على التوازن بين المجموعة وبين البيئة الطبيعة التي تغذيها وتحضنها. وكان التوسع يتم عبر الانقسام أو التثول: كأن يهجر فرد أو جماعة العشيرة أو الأسرة الكبيرة، ويؤسس أسرة جديدة في مكان آخر. وكان هذا ممكناً بفضل وجود المساحات الكبيرة الحرة ولم تطرح المشكلات الحقيقية إلا عندما حددت الأرض وأصبح توسع أي شعب لا يتم إلا على

حساب شعب آخر.

ولا يبدو أن مفهوم العمل كنقيض للفراغ والراحة كان قد وجد بعد. ولم يكن العمل أساس الرابط الاجتماعي. كان الناس يعملون أقل ما يمكن ولم يكن هناك تهديد خارجي، ولا أي جهاز يجبرهم على الانتاج من أجل فائض من القوة. وقد لمح ماركس ذلك حين اعتبر، أنه، من أجل تكون فائض، لا بد من القسر، أي إرغام العاملين على عمل يفوق الحاجة، ولا بد من أن يكون القسر مؤسسياً (العبودية والسخرة)، أو «طبيعياً» (الجوع).

يبدو المجتمع التقليدي الريفي في العصور الحديثة مداراً بنظام من التراتبيات، والأدوار، والمواقع، والمسلكيات المحددة. وهو في جوهره، يتعارض أيضاً مع التراكم. فالمؤسسات والعادات تقوم وتستمر من أجل بسط المساواة، ومنع أي كان من الاثراء على حساب الآخرين بواسطة الاستغلال. كل شيء موضوع من أجل التوازن وامتصاص الاختلالات وتثبيت النظام، وحتى جعله عديم الحراك، والتمسك باعادة الانتاج البسيطة وقطع الطريق على التراكم أو إعادة الانتاج الموسعة. النمو يزعزع النظام، ويهدد البنية الاجتماعية، ويمنح الفرص لاشخاص، ومجموعات جديدة تهدد بامتلاك السلطة. ويمكن ملاحظة هذا الميل إلى الثبات والتوازن في البقية الباقية من المجتمعات الريفية اليوم (بلاد الباسك مثلاً).

على أن المجتمع الريفي يسمح ويشجع بذل الطاقة لتوسع من نوع آخر، مثل الترقّي الاجتماعي والجدارة الاجتماعية. ففي مجتمع الباسك، يكتسب التميز الفني أو الرياضي قيمة هائلة (كأن يكون

المرء أفضل موسيقي أو مغنٍ أو راقص أو لاعب). وعلى مستوى الجماعة: أن تتمتع بسمعة امتلاك أفضل الراقصين أو الرياضيين. أو حتى بالنسبة للراعي، فالأهم عنده ليس انتاجية النعاج بل جمال قرونها (علامة على جمال القطيع).

وإذا لم يتمكن المرء من إيجاد مكان له في هذا المجتمع المنتظم. فإنه سوف يغادره، فيصبح كاهناً أو يهاجر إلى أميركا. وإذا ما رجع إلى مجتمعه خلال الفرص أو يموت هناك فذلك من أجل أن تبقى البلاد كما هي عليه، من دون تغير، إلى الأبد.

الجماعة والمجتمع

يميز علماء الاجتماعي منذ فردناند تونيس، وماكس فيبر، والمدرسة السوسيولوجية الألمانية، بين مفهومي الجماعة والمجتمع. يقارن تونيس بين الجماعة «الجسم الحي»، حيث العلاقات حارة وحميمة، وواثقة، والناس يعرفون بعضهم. مكان هذه الجماعة هو غالباً القرية أو المدينة الصغيرة. فهي تنتمي إذن إلى المجتمع الريفي أو المجتمع التقليدي القديم.

المجتمع، هو على العكس، «مجتمع ميكانيكي واصطناعي» يتميز بعلاقاته الباردة، الخارجية حيث العلاقة السلعية والنقدية تشكل النمط المسيطر. العلاقة بين الانسان والانسان تتباعد ويتوسطها النقد، هذا المعادل الشامل، اللاشخصي، الاتفاقي، والمصطنع. هنا يتعلق الأمر بالمجتمعات الحديثة المتميزة بتمازج الدولة والسوق، والموسومة بالفردانية والتراكم.

ان تمييز السوسيولوجيا المعاصرة بين الجماعة والمجتمع يتلاءم مع جماعة مفقودة. ولكن هل وجدت هذه الجماعة أبداً؟ ترمز الجماعة في مخيلتنا إلى روحية العطاء، حرارة العلاقة بالآخر، علاقة تنبع من القلب، لا من الحساب أو التعاقد، علاقة أصيلة، طوباوية في الظاهر، وتحملها، رغم ذلك، في الشعور والحدس. ان الحنين إلى قيمة ضائعة ينعكس حتى في أساس المقارنات والتقسيمات التي يجريها علم اجتماعي.

2.2 ــ الطبيعة

الطبيعة هي مفهوم مركب وملتبس، لأنها تحمل، في حضارتنا، قيمتين تعكسان مجموعتين من المعاني:

1) الطبيعة مكان الله

2) الطبيعة المستثمرة من قبل الانسان.

وانها لثنائية غريبة. فالطبيعة هي الهة فوق الانسان، حيناً، وشيء مسخر لرغباته وإرادته وتقنيته، حيناً آخر.

الطبيعة مكان الله

مع عصر النهضة انساقت أوروبا كلها في ثورة ثقافية جعلت الطبيعة مكان الله، أساساً للعالم. تلك كانت الركيزة الأقوى في النظام الاجتماعي والفلسفي الجديد. لم يعد نظام العالم مفارقاً، متعالياً، بل نابعاً من العالم نفسه تحت اسم الطبيعة. هذه الطبيعة هي انعكاس، في العالم، لمفارقة لا تنتمي إلا إلى الانسان ذاته. وحلت

إرادة الطبيعة، مذ ذاك، محل الإرادة الإلهية[15]. وتلك ليست إرادة واعية، لكن الطبيعة تشخص أحياناً في صورة أم أو الهة. سبينوزا كان يمزج الله والطبيعة، فالله عنده ليس في أي مكان آخر بل في كل مكان من الطبيعة. هو الطبيعة نفسها.

سياسياً، المقدس يتعلمن في الدولة. الديني ينحصر في الكنيسة، التي وضعت خارج اللعبة منذ عهد «فيليب الجميل»، وعلى امتداد ثلاثة قرون من الصراع بين البابوات والأباطرة. وأصبحت أوروبا ساحة قتال من أجل السيطرة على العالم. ولم تعد مصلحة الدولة تجد نفسها في نظام مفارق (الله)، بل نابع، حالٌ. (مصلحة الدولة، العقد الاجتماعي لدى هوبس وروسو، اليد الخفية عند سميث، ومبدأ النفعية عند بنتهام).

القانون الطبيعي يواجه القانون الإلهي، والحق الطبيعي يواجه الحق الإلهي، والأمة تواجه الملك. الأمة هي الاسم الاجتماعي للطبيعة، هي جماعة «المولودين الطبيعيين»، ما يخلق ويفعل من تلقاء ذاته، عفوياً، طبيعياً، دونما حاجة لتدخل الدولة، بل ضدها عند الضرورة. الأمة ـ الطبيعة هي الأساس الفلسفي للسوق والرأسمالية: الحاجات الطبيعية، قانون العرض والطلب الطبيعي، السعر الطبيعي، و«القوانين» الاقتصادية الأخرى.

---

(15) هذه المجموعة من معاني كلمة «الطبيعة» يتضمن الطبيعة، «كجملة من الخصائص التي تحدد كائناً ما»، وتحديداً ما هو فطري، بالطبع لا بالاكتساب والتطبع. الطبيعة في تعارضها مع الثقافة، تتعارض مع الله لأنها تنتج ذاتها، ومع الانسان لأنها نقية، وحتى متوحشة.

وهكذا يتلقى الاقتصاد السلعي التبرير الفلسفي لاستقلاله عن السلطة السياسية. وذلك هو منبع الأسطورة الليبرالية.

الطبيعة التي يستثمرها الانسان

المعنى الثاني لكلمة «طبيعة»: الطبيعة الخاضعة لإرادة الانسان.

1) لم تكن الطبيعة موضوع الاستثمار لدى قدماء اليونان. كان الانسان في الطبيعة. لا خارجها. ولا إله سيد يظلل رأسه. آلهة اليونان كانت تقيم على جبل الأوليمب وتشكل جزءاً من الطبيعة. والطبيعة هي نظام العالم، القيمة الأعلى، ونموذج الانتظام، الانساني أو السياسي.

2) في الديانة اليهودية ـ المسيحية منحت الطبيعة للإنسان. تقول التوراة: «اثمروا وتكاثروا، واملأوا الأرض وأخضعوها» (التكوين). كانت تلك ثورة بالنسبة للحضارة اليونانية. مع المسيحية تصبح الطبيعة ناقصة، وخاضعة للرب الذي خلقها، الرب الكامل، فوق الطبيعي. والإنسان يتعالى على الطبيعة لأنه يمتلك روحاً على صورة الخالق. فقد الفيزيائي عنصره الإلهي، ومُنح للانسان الذي يمارس فعله التحويلي.

3) مع عصر النهضة أصبح الانسان يؤكد ذاته في وجه الطبيعة، وأحياناً **ضدها**. وديكارت يدعو الانسان، في قول شهير لأن يغدو «سيد الطبيعة ومالكها». هذا الكلام، الذي قد لا يعني شيئاً بالنسبة لليوناني القديم، يستوجب اختصاراً نفعياً للطبيعة، يجعلها مصدر

مادة وطاقة مفيدة للإنسان، ليس إلا. يمكنها إذاً أن تصبح أداة أو سلعة، وأحياناً ترادف كلمة «مادة»[16]. كقولنا الانسان يمتلك الطبيعة من خلال التقنية، أي: الأرض، والبحر، والسماء.

4) كانت الطبيعة، عند الاقتصاديين القدماء، أداة وموضوعاً، في آن معاً. بالنسبة لبواغيبير، والفيزيوقراطيين هناك نظام طبيعي يوحي بالقوانين الاقتصادية التي لا يجوز لقوانين الملك أن يُعارضها (الطبيعة هي إلهة). ولكن، في الوقت نفسه، كان الفيزيوقراطيّون يعتقدون بأن الأرض وحدها منتج الثروة، ويكفي الناس أن يجنوا ثمار «انتاجها» (وتعبير «الانتاج»، الذي اقتصر حتى الآن على اللغة الزراعية، أصبح المفهوم المركزي في اللغة الاقتصادية الحديثة». وربط آدام سميث الأرض بالعمل ليصبحا مصدر الثروة. فيما بعد انتقلت الخاصية الانتاجية كلياً إلى العمل الانساني.

3.2 ـ العقل

في القرن السابع عشر مات الله، على الأقل بالنسبة لانتلجنسيا عصر الأنوار الأوروبية. على المستوى الفلسفي حلت الطبيعة مكانه، وعلى المستوى السياسي الأمة، وعلى المستوى الذهني العقل. ومقابل حلول النظام الطبيعي في النظام السياسي، حلّ العقل في النظام

(16) يقول ميشليه في «مقدمة للتاريخ العالمي»: «مع ولادة العالم. بدأت حرب لن تنتهي. إلا بنهايته، هي حرب الانسان ضد الطبيعة، الروح ضد المادة، الحرية ضد القدرية». أليست المادة ترجمة فلسفية للطبيعة المنفصلة عن الله، كائن بلا روح في وجه خالقه، أو أداة في يد الانسان؟

الذهني[17]

الذات الانسانية بوصفها ذاتاً علمية

العقل هو قدرة طبيعية للإنسان تجعله قادراً على تفكيك ألغاز الطبيعة وأسرارها، ولأن العلم ابن للعقل فهو، أولاً علم عن الطبيعة. وبواسطة هذا العلم تختزل الطبيعة إلى مجرد مدى، عالم يمكن قياسه وترييضه (من رياضيات). ومن زاوية الذات العلمية تتكثف كل إنسانية الانسان في قدرته على المعرفة العقلية. ويسقط كل ما هو غير عقلاني من الجانب اللاانساني. وهكذا تنغلق الذاتية الانسانية وتضمحل في الذهنوية (أولوية النظرية).

لم يعد العلم والتقنية يهددان السلطة السياسية وتحررا بالتالي من النير الدوغائي، فمصلحة الدولة، التي يحفزها السباق إلى القوة، باتت تشجع الاختراعات التقنية وأصبح التقدم التكنولوجي الورقة الرابحة في التسابق العالمي: القيادة الاقتصادية العالمية هي علمية أولاً، وسيد العالم هو سيد المواصلات العالمية.

هذا السباق على التجديد التقني هو سبب في انقسام ثنائي

(17) أثير هنا التناسب الغريب بين أشكال العقلانية وصيغ جهاز الدولة، التي ولدت مع الأمة. أحياناً كثيرة، تكون طرق تفكيرنا مفعمة، من دون أن ندري بتأثيرات المؤسسات السياسية والاجتماعية. طورت هذه المقولة انطلاقاً من الحدس بـ«نظرية دولتية في المعرفة». الدولة لا تعرف إلا التراتبية والثبات، والنافع، نظرتها العقلانية تحوّل كل ما تمسه إلى أداة. الدولة نفعية في الجوهر. واستراتيجية الدولة هي أول شكل للحساب الاقتصادي (وتحديداً الستراتيجية العسكرية، وتنظيم أدواتها وتجهيزاتها في الزمان والمكان).

للمجتمع: من جهة هناك نخبة متعلمة ومؤلهة لقيادة الإدارات والمؤسسات المرتبطة بالمنافسة الدولية، ومن جهة ثانية هناك المقصيّون، العاجزون عن اللحاق، المنبوذون من النظام التعليمي، والمعدون «للأعمال الصغيرة»، أو الانتظار.

في ثقافتنا هناك عبادة للعقل. وقد حاول كانط أن يظهر حدود قدرة العقل في كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» (1781). لكن هذا النقد العميق لم يؤت حظه من النجاح: فنحن ما زلنا نؤمن، رغم كل شيء، بقدرات العقل. صفة «عقلاني» ترتدي عندنا قيمة مقدسة (كذلك الأمر بالنسبة لتعبير «علمي» بخاصة إذا اقترن بتعبير «الصرامة»). النموذج، هي الرياضيات، العلم الوحيد الذي لا يحتاج للتجربة أو الاختبار لكي يضع أحكامه، ويقدم معارف جديدة. لقد أصبحت الرياضيات نموذج العلموية نفسها، بالمناسبة، معيار انتقاء الطلاب والتلامذة.

الرغبة المكبوتة في اللاوعي

ترمي أضواء العقل الرغبة في ضباب اللاعقلانية، وكذلك تفعل بالوحي. الرغبة، أو العاطفة هي كل ما لا يأتي من الرأس وإنما من القلب. وللقلب وظيفة هي الحدس، الذي تتجاهله ثقافتنا ولا تعترف بدوره إلا في الإطار المغلق والثانوي للعلاقات الخاصة. الحديث عن القلب يثير في أوساطنا مشاعر انزعاج شديدة: إذ لا يجوز الخلط بين العلم والقصص المصورة. وسنعود إلى هذه النقطة الحاسمة في الحديث عن قيمة «الحب».

وهكذا تنشطر الذاتية الانسانية وتدفع الرغبة إلى اللاوعي، حيث

تعود إلى الظهور في شكل نبضات ومشاعر لا عقلانية (في نظر الوعي، والأنا العقلانية). ويبدو اكتشاف فرويد للاوعي، تاريخياً، كنتيجة لانتصار العقل. فالذاتية الانسانية التي أصبحت أسيرة الذهنوية النظرية للعقل، تلتجأ منفية في جنون اللاوعي، اللاعقلاني في الظاهر. لقد انشطر الانسان بصورة خطيرة: وعي/ لا وعي، عقل/ عاطفة، عالم موضوعي/ ذاتية عاطفية. العقل هو ثقافة الانسان، أما العاطفة فهي طبيعته. لقد بلغ الانسان الغربي ثقافته الحديثة على حساب كبت طبيعته، التي تظل نشيطة من دون علمه. وعماه العقلاني عما هو في الحقيقة يجعله عبد طبيعته العاطفية الداخلية في لحظة انتصار سيطرته العقلانية على الطبيعة الخارجية.

4.2 ـ السلعة

أفهم من كلمة «سلعة» مجموع القيم المتداخلة في العلاقة السلعية: المال، السوق، المنفعة، الحساب الاقتصادي، إلخ.

المـال

السوق، رمز الإدارة الذاتية للمجتمع المدني.

السوق هو الوجه الآخر للأمة والنظرة الليبرالية تضعه في مركز المدى العام، الموجه في مقابل الدولة بوصفه المكان المختار لليد الخفية، وقلب الأمة الجديدة وأساس التميز، أو حتى التعارض بين الملك والأمة. إنه يقوم بما عليه أفضل من الدولة. الاقتصاد يتحول إلى مجرد سوق وكل ما ليس سلعياً يسقط في جهة الدولة، التي لم يعترف بوظيفتها الاقتصادية منذ ولادة العلم الاقتصادي. في

الواقع، قد لا يكون هناك استقلال للاقتصاد السلعي عن الدولة، ولكنه موجود في الأذهان لسبب سياسي وجيه: التضبيط الذاتي السلعي هو رمز الإدارة الذاتية للمجتمع المدني. انه سبب يشير إلى أن الناس ليسوا بحاجة إلى دولة مطلقة لكي يديروا شؤونهم ويحكموا ذواتهم. وتلك إحدى قيم حداثتنا التي يبشر بها حتى المعادون لليبرالية. والانهيار الراهن «للاشتراكية الفعلية» يعطي الحق، ارتجاعياً، لليبراليين ضد الاشتراكيين.

حب الربح

يبدو ان القيم العليا للمجتمع السلعي هي نفسها قيم الفرد: الثروة والربح، والواقع. ان عدداً لا يستهان به من العلاقات يمر عبر المال. ربح المال يترجم زيادة في القوة، ويتحول مباشرة إلى قوة اجتماعية، موقع، إعتراف، وتكريم. في حين أن الأمر لم يكن كذلك عادة، في المجتمع التقليدي. في فرنسا، كان البرجوازي يستخدم أمواله، عبثاً، للحصول على لقب «السيد»، واستخدم البرجوازيون أرباحهم التجارية لشراء وظائف ملكية تمنحهم ألقاب الشرف، ولكن ليس السلطة الفعلية. الوظائف قابلة للشراء، لكن السلطة تبقى في قبضة الملك ومعتمديه، وحجابه (وهذه مهمات لا تشرى).

هل يعني هذا أن لا قيم للمجتمع السلعي إلا المال؟ ليس هذا أكيداً. ولنطبق هنا مبدأ جاك فيبر: «لا قيمة للمال إلا حسب نظام القيم الذي يندرج فيه». ومعظم القيم التي سترد في الفقرات القادمة ليست قيماً سلعية، بل تتحدد بتعارضها مع العلاقة السلعية.

المال يدمر علاقات التبعية الشخصية

يدمر المال، بوصفه رمزاً للعلاقة السلعية، العلاقات الاجتماعية للمجتمعات القديمة، علاقات التبعية الشخصية القائمة في رحم النظام الاقطاعي أو العشيرة القروية على سبيل المثال، والمكونة من واجبات متبادلة ودقيقة لا يمكن التفلت منها. الحد الأقصى لهذه التبعية هو العبودية التي أسقطها العمل المأجور. قد تكون جماعة تونيس أليفة وشخصية ولكنها خائفة. فالأفراد سجناء في نظام مواقع وتصنيفات، ولا يستطيعون الخروج عن أدوارهم التي يحددها لهم، كالقدر، النظام الاجتماعي ونظام الواجبات المتبادلة. من الأفضل ألا نجعل الجماعة القديمة صورة أسطورية، وان نثمن ذلك المستوى من الحرية القائم في العلاقة الاجتماعية الحديثة، وفي العلاقة النقدية ذاتها.

يوسع النقد الدائرة السلعية إلى مدى عالمي

تاريخياً رافقت علاقات المال اتساع حقل العلاقات بين البشر على مستوى الكوكب، من أجل إقامة أول اقتصاد ـ عالم، غداة الاكتشافات الكبرى. الاقتصاد ـ العالم الأوروبي هو شبكة تجارية موسعة حتى المحيط الهادىء وعبر الأطلسي. في «التجارة» لا يوجد شراء وبيع وحسب هناك أيضاً ثقافة. لا علاقات تجارية من دون علاقات ثقافية وتقنية. والرأسمالية، إذا كان لهذه الكلمة معنى، هي الاسم المعطى لهذا التوحيد التجاري والحضاري للعالم، تحت تأثير السيطرة الأوروبية على الشعوب، التي كانت منعزلة أو بعيدة. وهنا لم تخلق السوق العالمية وحسب بل خلقت العالم باختصار. وقد جرى تفتيت البؤر من خلال تتجير الأشياء ودورة النقد. وسبقت

التجارة الغزو الديني (نشر المسيحية) والعسكري (الاستعمار). ليس للسوق والدولة الأفق ذاته فالدول القومية محدودة بأرضها أما التجارة فتتجاوز الحدود وتبلغ أقاصي الاقتصاد ـ العالم. نقد أمة مهيمنة ولغتها هما أدوات اتصال. كذاهما اليوم الدولار واللغة الانكليزية.

فشل السلام التجاري

لا بد ان تسير عملية التضبيط الذاتي السلعية على مستوى قومي مترافق مع مستوى دولي. والسلام المبني على التجارة السلمية بين الأمم يجب ان يعم الأرض. وبحث كل أمة عن مصلحتها الخاصة يسهم في المصلحة العامة للعالم، بفضل يد خفية تنظم التقسيم الدولي للعمل وتوزع المزايا المقارنة.

مثال السلام هذا يفترض الغاء علاقة القوة الكامنة في العلاقة السلعية. فتوحيد العالم الاقتصادي في القرن التاسع عشر، الذي يتميز بمئة عام من السلام (1815 ـ 1914)، ومضاعفة التبادلات العالمية، والمعادل الذهبي الشامل، كلها اختتمت بمجزرة الحرب العالمية الأولى، وفي الواقع هي حرب بين الأمم، حرب مكشوفة، عسكرية أو اقتصادية. واليد الخفية لا تعمل على مستوى عالمي إذ لا بد لها من الاتصال بيد الله التي استولت على موقعها.

المنفعة

النفعية

المعيار الأساس في القيمة السلعية لأي غرض هي المنفعة (أخذاً

في الاعتبار الندرة أو، في لغة ماركس وقت العمل الضروري للإنتاج). وغدت المنفعة قيمة كونية في مرحلة سميث وهي كذلك في أيامنا. بالنسبة للاتجاه النفعي، وهو فلسفة اجتماعية أسسها جيرمن بنتهام في أواخر القرن الثامن عشر، المنفعة تجلب السعادة، والهدف هو بلوغ «السعادة القصوى لأكبر عدد من الأفراد». المنفعة أساس العدالة، بعد مملكة القوة والاحتيال، «تحل أخيراً مملكة العدالة مملكة المنفعة»، كما يقول بنتهام، وقد تفشت النفعية في معظم أبحاث الاقتصاديين الكلاسيكيين الانكليز. ويفترض هذا الاتجاه:

1 ـ ذاتاً عقلانية أي الانسان الاقتصادي الذي يحسب وفق قواعد العقل، ويبحث فقط عن إشباع حاجاته بالسعر الأدنى. هذا الذات يفكر أولاً بنفسه، أناني في الجوهر ولا يطلب منه أن يفكر في شأن الجماعة. فمصالح الجماعة العليا تتحقق من خلال تصادم مصالح الأفراد.

والذات العقلانية تستخدم أدوات الذهن، العقل أو الحساب العقلاني وهو الشكل الشامل للحساب الاقتصادي في مختلف فروعه مثل: الحساب الهامشي، البرمجة الخطية، تحليل الكلفة والامتيازات، نظرية الألعاب إلخ. ويفترض بالإنسان العقلاني أن يكون مجرداً من العواطف إذ لا مكان فيه للتأثر المرمي في اللاعقلانية (رغم انه يوجد، حسب ماكس فيبر عقلانية عاطفية وعقلانية تقليدية).

2 ـ وتفترض النفعية موضوعاً مفيداً، موضوع استهلاك أو شيئاً قادراً على خلق المتعة. المنفعة من الموضوع هي انعكاس لعقل

الذات. إذ لا نفع للأولى من دون الثانية (واليوم يجري استخدام كلمة «وظيفي» في مكان كلمة «نفعي»). في هذا العالم النفعي لا قيمة للأشياء إلا بوصفها مالكة لمنفعة ما. وهذا ما يمنحها قيمة اجتماعية. فلا قيمة للإنسان إلا بقدر ما هو قادر على العمل أو الوظيفة (والوظيفة هنا هي اسم آخر للمنفعة). والعلاقة هنا ليست علاقة انسان ـ شيء ـ انسان التي تحدث عنها جاك فيبر، وإنما هي علاقة انسان ـ انسان حيث الأول هو حاسب عقلاني والثاني موضوع نافع، أي منتج لفوائد ما أو لعمل مفيد. هكذا تتبدد الذاتية وتنصهر في المنفعة. والانسان الذي كان ذاتاً، عضواً في جماعة حية، يصبح مجرد مستخدم. فلا يعترف به أو يعامل كإنسان وإنما كوسيلة منفعة، أو عنصر انتاج. قيمته كإنسان تختفي في استخدامه كأداة.

الفعالية

يميل الاقتصاد، منذ الأصل، إلى المزج بين كمية المنفعة وكمية الأشياء القابلة للاستهلاك، ويحصل الإشباع الأقصى من خلال الكمية القصوى من الخيرات والخدمات، أخذاً في الاعتبار واقع الندرة. السعادة تختصر بالتملك، أو يختصر طيب العيش بفائض الملكية، كما يقول رينيه باسيه.

ويبدو أن الحساب النفعي، الاقتصادي والعقلاني، قد غدا النموذج المسيطر للعلاقة الاجتماعية. كل علاقة أخرى تُلغى أو تُرمى في اللافائدة، أي اللاعقلاني.

وقد وصف ماركس، في مقطع رائع من «البيان الشيوعي» غرق

القيم الجماعية والمشاعية في «المياه المتجلدة للحساب الأناني»[18]. في الحقيقة، ليس الحساب العقلاني اختراعاً خاصاً بالتجّار. فهو مرتبط بالحاجة إلى تعبئة بشر وأدوات مكلفة بأقصى ما يمكن من الفعالية والجدوى. وقبل المؤسسات، كانت الدولة هي التي تلجأ إلى ذلك كي تعبئ موارد الأمة للحرب. ولعل اللوجستيه العسكرية، في قلب فن الحرب، كانت بؤرة ولادة الحساب العقلاني. وتلجأ الأجهزة الاجتماعية (الإدارات والمؤسسات الكبيرة) إلى حساب من هذا النوع. فمؤسسة «عقلنة خيارات الموازنة» الفرنسية، كمثل نظيرتها الأميركية، كانت إبداعاً إدارياً.

محل حرارة الهبة الجماعية (المشاعية) تحل برودة الحساب العقلاني، وجدوى التوظيف. ويُفترض ان الانسان الحديث لا قلب له. ولكن الذات تتألم لفقد ذاتيتها، وهو شعور غامض وثقيل بفقدان الأصالة، واحتكاك الذات بنفسها. لقد تم شراء العالم، لذلك فقد معناه.

الانسان المسلّع: العمل

اكتسب العمل في حداثتنا قيمة مركزية. فهو يصبح مرادفاً للرابط الاجتماعي (عكس ما كان عليه من قبل). فالعاطل عن العمل هو

---

(18) ماركس: «لقد داست البرجوازية، حيثما وصلت إلى السلطة، العلاقات الاقطاعية، والأبوية، وكسرت، بلا رحمة، كل روابط الانسان الاقطاعي برؤوسائه الطبيعيين، لكي لا يبقى إلا رابط أوحد، بين الانسان والانسان هو رابط المصلحة الباردة. لقد أغرقت الرعشات المقدسة للنشوة الدينية. . . في المياه المتجلدة للحساب الأناني. . . بكلمة، لقد أقامت، بدل الاستغلال المقنع بأوهام الدين والسياسة، استغلالاً مكشوفاً، فظاً، مباشراً، وبدائياً.

المهمش والتشغيل هو النمط الأساسي للمجتمع. فلا يصبح الشاب راشداً إلا عندما يحصل على عمله الأول، ما يشير إلى أهمية المنطق السلعي في مجتمعنا. ومشاكل العمل، حتى المتفاقمة منها أو تلك التي بلغت مستوى الصراعات الطبقية، تساهم في الإندماج الإجتماعي.

إلا أنه يجب ان نعترف بمكسب أساسي للاستخدام بالأجر وهو ان الانسان، كشخص، لم يعد قابلاً للشراء (العبودية)، وحدها قوة عمله، أو بالأحرى استخدام هذه القوة، أو القدرة على العمل خلال وقت محدد، هي ما يتم شراؤها. قوة العمل ليست سلعة وإنما الخدمة التي تستطيع أن تؤديها هي التي تسلع. صاحب العمل لا يشتريها دائماً، يستأجرها. والفرد العامل يمتلك حريته القانونية والعملية رغم ان الحاجة، والجوع، والآلية الشاملة تكشف، مع مضي الزمن، ان البروليتاريا هي نوع من العبد الجماعي لدى البرجوازية. على المستوى الفردي، الانسان حر في البحث عن عمل أو تجريب حظه في شكل آخر، أو في مكان آخر. انه حر التصرف بشخصه، حر في التنقل، وحر في إيجاد العمل الملائم لطاقاته (هذا ما لا يسمح به النظام التراتبي في الهند مثلاً). ان التأجير، تسلع استخدام قوة العمل يبدو تاريخياً كآلة فعالة في تدمير الإلزامات والتراتبيات الاجتماعية الجامدة في المجتمعات الأوروبية القديمة ذات الأصول الريفية، وهي تراتبيات قريبة من مثيلاتها في الهند التي تبدو، حتى في عيون بعض الهنود جامدة وخانقة.

ان ما هو في موضع التشكيك في نقد العمل المأجور ليس موقع العامل الأجير بقدر ما هو القسر على العمل بسعر لا يكفي (وليس

الإلزام القانوني). وهذا القسر يرتكز، في نهاية التحليل على إلزام خارجي لمبدأ القوة الذي تحدثنا عنه في الجزء الأول. فضمن أفق التنافس العالمي يجري تقييم العمل، أي الانسان القابل للاستخدام، وذلك ليس لأنه ينتج هذه البضاعة، أو تلك، بل لأنه ينتج قوة. لا تثمن القيمة المضافة من العمل الحي من وجهة نظر تقنية وحسب، بل من وجهة نظر ستراتيجية. مثلاً، ساعة عمل مهندس في الصناعات الستراتيجية الطليعية، أو مدير كفوء على مستوى عالمي تساوي أكثر بكثير من ساعة عمل أستاذ حقوق، رغم أن تأهيلهم متساوٍ تقريباً. والسبب هو أن الفائدة التي تجنيها القوة هي التي تؤسس القيمة، وليس الفائدة من إشباع الرغبات. إن العالم الخارجي هو الذي يرتب، في صورة غير مرئية، التقييم الداخلي للأشياء والبشر، ويحدد منظومات الأجور. المنتج هو العالمي.

الطبيعة المسلّعة

انغرس التيار النفعي في ثقافة السيطرة على الطبيعة المسيحية، واعتبر ان الطبيعة قابلة للتسليع واستغلال الانسان للطبيعة يشبه استغلال الانسان للإنسان. وهذه النفعية إزاء الطبيعة تأتي من جذور بعيدة. فبالنسبة لليبراليين، الطبيعة هي مجمل عوامل الانتاج (ليست الأرض المزروعة وحدها، بل العناصر كلها: الماء، والبخار، والمعادن، والنبات، والحيوان... إلخ). في المنظور السعلي، الطبيعة مجانية، والثروة هي كمية من المادة/ الطاقة الطبيعية المؤنسنة، التي تحولت بطريقة تحوِّلها لأن تستخدم بواسطة الآلات أو اليد البشرية، وتصبح قابلة للاستهلاك. هكذا تصبح الطبيعة رأسمالاً منتجاً. ولا يدفع الانسان إلا العمل الواجب بذله من أجل هذا التحويل. لذلك

ظلت الطبيعة غائبة عن الفكر الاقتصادي حتى ظهور البيئية الحديثة حوالي سنة 1970. فلم تعد الطبيعة، بعد أن أصبحت ملكاً للبشرية كلها، ملكاً لأي فرد محدد، وأعطياتها لا تسجل قانونياً لأنها تبذل مجاناً للمؤسسات. وتلك الحالة مصدر رائع للاقتصاد الخارجي، الذي يكمل اقتصاد التعاون بين البشر.

إلا أن هذا العطاء المجاني لا يستمر إلى الأبد. وكان الاقتناع بالعكس ممكناً في بدايات الثورة الصناعية، بوجود مليار واحد من الناس على الأرض، وبالتأثير الإنساني المتواضع على الطبيعة. مشكلة عصرنا هي أننا بلغنا عتبة فاصلة: هناك خمسة مليارات ونصف من البشر، مزودون بقدرات فائقة على استنزاف المادة والطاقة، يحولونها، ثم يتركونها نفايات عقيمة أو ملوِّثة. نحن نصل إلى نقطة، حيث أصبح الاستغلال مضاعفاً، يهدد الوجود نفسه على الكوكب. لم تعد الطبيعة تحتمل: لقد غدا التغيير «جذرياً ولا عودة عنه»، كما أعلنت مجموعة فيزالي، في شأن المخاطر التكنولوجية الكبرى[19].

إن أعمال رينيه باسيه الرائعة (1985) تسمح لنا بفهم ضخامة الاجتزاءات التي يقوم بها، العلم الاقتصادي. الانسان يعيش ضمن دوائر ثلاث: الدائرة الاقتصادية، الدائرة الانسانية، ودائرة الحيُّ، (المحيط الحيوي). الاقتصادية هي الأصغر. والمنطق الاقتصادي هو «منطق الأشياء الميتة»، لأنه لا يؤمن إعادة إنتاج الموارد الانسانية،

---

(19) أتساءل هنا عن مضمون التعبير: هل يمكن فهم الحركة في التوازن؟ ألا تولِّد الحركة اختلالات، وتفجرات، ولا مساواة، وأزمات؟ يجب الحذر، إذاً، من الكلام عن «التوازن الاقتصادي»، أو «عدم التوازن الماكرو ـ اقتصادي».

ولا الثروة الطبيعية. وحتى إذا «ادخلنا» الآثار الخارجية، لا يستطيع الاقتصاد أن يعيد انتاج المحيط الحيوي لأنه لا يأخذ في الاعتبار إلا الجوانب السلعية، ولا يرى العالم إلاّ من الثقب الضيق في منظار مفاهيم حساباته المجتزأة.

ولكن، لا نسمح لأنفسنا بالانجرار بعيداً وراء نقدنا للمنطق السلعي. أولاً، يتضاعف استغلال الطبيعة لأن الأمم في حالة حرب دائمة، تقريباً. وليس المنطق السلعي هو ما يقود إلى الحرب، بل على العكس، الحرب هي التي تستبطن المنطق السلعي (الحرب العسكرية أو الاقتصادية). لم تصب الطبيعة، في كل تاريخها، بمثل جراحات الحربين العالميتين، ولا تعرضت لمخاطر مثل مخاطر الحرب الباردة، ناهيك عن حرب فيتنام وحرب الخليج. ويمكن التساؤل عما إذا كان الخراب الذي ألحقه المحارب بالطبيعة أقل مما ألحقه بها نشاطه الانتاجي.

من ناحية ثانية، لا الانسان ولا أرض قابلان للبيع، وهما يقاومان التسليع (بولاني)، في زمن السلم، تحمل دولة الرعاية على عاتقها مهمة حماية الطبيعة كما تحمل مهمة الحماية الاجتماعية. وهي، عندئذ تخفف من تسليعها. والتملك العام للطبيعة يسمح للدولة «بتدخيلها» في الكلفة الاجتماعية أو العامة للإنتاج[20].

---

(20) إن حقيقة كون النظرية الاقتصادية لا تنظر إلى الطبيعة إلا بوصفها رأسمالاً منتجاً، أو حتى كإرث طبيعي تجب حمايته، باختصار، كونها تقيم الموارد الطبيعية من زاوية مالية، لا تبرهن على تسليع الطبيعة من قبل المجتمع. كما أن شراء قوة العمل، لا يثبت بأن الانسان يجري تحويله إلى سلعة.

2. 5 ـ الأمة

الأمة/ المجتمع

نقارب، مع الأمة، القيم «الجماعية» لمجتمعنا. ومن الصعب أن نؤكد، مع ما يحدث في البلقان، بأن هذه القيمة قد خرجت من التداول. مع ذلك يطرح البناء الأوروبي احتمال الاختفاء التدريجي، وعلى مدى طويل، للأمم في كل سياسي لن يكون أمة ولا سوبر امة، بالمعنى الدقيق.

لقد دمرت الثورة الفرنسية النظام القديم وأقامت مكانه قيمة مقدسة يرجع تاريخها الطويل إلى العصر الوسيط، هي الأمة، وقد ولدت الدول القومية نتيجة تفكك الأمبراطورية الرومانية، ثم الكارولنجية. وما كان الملوك يستطيعون أن يقيموا هذه الدول، لولا الدعم الذي كانوا يتلقونه من البابا، في حربه ضد الأمبراطور. هذا الدعم الذي أضفى على دورهم طابع القداسة، وأضفاه من ثم على ممالكهم نفسها. وهكذا تفككت المسيحية الأوروبية لتصبح مجموعة من الدول القومية، التي تتحارب في قلب كل ثقافي واحد. والمقدس ينسحب من الكنيسة، التي لم تعد تحتفظ إلا بوظيفة دينية، لتتشربه القوميات. تعلمن المقدس، ولكنه لم يفقد شيئاً من قداسته، التي هي منبع القيم السامية، القيم الجديرة بأن يُضحى من أجلها.

الأمة تجمع أبناءها. فهي إذن طبيعة هي التجسد السياسي للطبيعة، وليس النظام الاجتماعي سوى النظام الطبيعي مطبقاً على حياة المجتمع. ومن أجل الوطن ضحّى آلاف البشر بحياتهم في

مرحلة المقاومة، وإبان الحروب ضد الاستعمار. أو ليس هذا قيمة عليا؟

للأمة، كما رأينا، شقيق هو المجتمع، الجانب «الجماعي»، أو الداخلي، للمجتمع الحديث، والأمة هي الجانب الخارجي. المجتمع هو الكتلة الصلبة في مواجهة الأمم الأخرى على المسرح الدولي. وعلى هذا المستوى، تصبح الأمة، أخذاً في الاعتبار الطبيعة التنافسية للعلاقات الدولية، أمة منتجة، مؤسسة تنتج القوة.

الديمقراطية

الاختراع الديمقراطي

ليست الديمقراطية قيمة، كغيرها، في حداثتنا. وكانت نتيجة علمنة المقدس ـ السياسي، وانفصاله عن المقدس ـ الديني الموكول إلى الكنيسة، أن الله لم يعد جزء من السجالات السياسية، ولم يعد للصراع السياسي طابع الحرب الدينية، أو الحرب ضد الهرطقة (وهذا عكس ما جرى في الاتحاد السوفياتي حيث فعلت العقيدة الشيوعية فعل عقيدة دينية). ولعل علمنة المقدس ـ السياسي هذه أحد الأسباب الكبرى للديمقراطية. وإذا كانت هذه الفرضية صحيحة، يكون الانفجار الأوروبي المذهل (خلاف البابا والأمبراطور، فشل الوحدة السياسية المسيحية الوسيطة، وتجزئة الامبراطورية المقدسة) قد ولّد، في حركة واحدة الدول القومية، والمدن ـ الدول الايطالية (اختراع الرأسمالية)، والديمقراطية (علمنة المقدس).

«الاختراع الديمقراطي»، حسب كلود لوفور، تعمق باختراع البرلمانية الانكليزية، ومع الثورة الفرنسية ودولة الرعاية. في أواخر القرن التاسع عشر، هي أيضاً دولة القانون، والدولة الديمقراطية. والحركة العمالية، هي بالتأكيد، سبب مبدأ الحماية الاجتماعية، وأيضاً سبب مبدأ الانتخاب الشامل.

تعلم جيلنا كيف يقيس قيمة الديمقراطية والحريات السياسية، بفضل تجربة «الغولاغ» الشيوعي. إنها «ديننا» الوحيد، وقيمتنا الأسمى. وكثيرون بيننا مستعدون للتضحية، من أجل تنفس هواء الحريات العامة.

لقد خاطر آباؤنا، باسم الوطن، وكذلك باسم الحرية والديمقراطية، وأحياناً قدموا حياتهم في المقاومة، ومع الجنرال ديغول، تحت الاحتلال. ولم يكن العدو ألمانيا، بقدر ما كانت النازية. لذلك سمحت عودة ألمانيا إلى دائرة الأمم الديمقراطية بانعطافة سنة 1950، وولادة «الجماعة» الأوروبية. وبسبب تخلصهم من الدكتاتورية استطاع اليونانيون، والبرتغاليون، والاسبان أن يندمجوا في السوق الأوروبية المشتركة، التي كانت، منذ البداية، وقبل كل شيء، مجموعة سياسية، ويؤكد ذلك تخلي الجماعة سنة 1992 عن صفة «الاقتصادية» لتحمل اسم «الجماعة الأوروبية».

أعتقد أن غوستافو مارين محق في طرحه لمسألة الترابط العضوي بين السوق والديمقراطية. وتلك إحدى المسائل الكبرى في عصرنا. المفكرون الأكثر حدة في موضوع الديمقراطية أجابوا بالنفي (لوفور: «ليست الديمقراطية برجوازية في الجوهر»). أعتقد أنهم مخطئون.

فهم ما زالوا متأثرين بالإدانة الماركسية للرأسمالية: لا تكون الرأسمالية مفهومة إلا إذا كانت مدانة. وإذا لم يكن هناك اشتراكية، فلا وجود كذلك للرأسمالية. لقد جرى تحميل الرأسمالية كل خطايا العالم لكي يرتفع ويسمو تقييم الوهم الاشتراكي. ولكنه وهم سياسي وعلمي لا ينوجد إلا في التعارض مع الاشتراكية. في الحقيقة والواقع، لا شيء على الإطلاق يشبه الرأسمالية.

ما وجد، هو شكل من التنظيم الاجتماعي الذي انتشر في أوروبا الوسيطة (واليابان)، أي مدن تجارية خرجت عن قبضة الدول المنفكة عن الامبراطورية، وهي نفسها تفككت على يد الأسياد الاقطاعيين. انفجار الامبرطورية هو معجزة الغرب. والدول الحديثة بنيت على تلك القاعدة. والديمقراطية الحديثة كانت برعماً في المدن التجارية الوسيطة، البرجوازية. كان هناك اختراع اجتماعي حقيقي، هو قيمتنا.

حدود الديمقراطية

هناك فضاءان يحدان ممثل الشعب المنتخَب:

ـ الفضاء الجغرافي للدائرة الانتخابيّة، في أبعد الأحوال الحدود القومية، الوطنية.

ـ الفضاء الزمني لإعادة الانتخاب، بضع سنوات، عادة. لا يستطيع المنتخب أن يأخذ في الاعتبار رفاهية الأجيال القادمة، إلا هامشياً، أو بزخم اندفاع حركة اجتماعية في عمق المجتمع المدني (الرأي العام).

مُعادل الطبقة السياسية في الدولة، هي الطبقة الإدارية، طبقة الموظفين وهم غير مسؤولين انتخابياً. ولكنهم يتماهون بالدولة، ويستبطنون فكرة «المدى البعيد» في ذهنهم نفسه. وهذه الطبقة محدودة أيضاً بأبعاد التراب الوطني.

قوة الديمقراطية

الديمقراطية قوية، حتى في المقارنة مع الديكتاتورية. تاريخياً، كل الدول التي هيمنت على الاقتصاد ـ العالم الأوروبي كانت تتمتع بمؤسسات ديمقراطية، أو على الأقل شبه ليبرالية. الاقتصادي وليم بتي، في القرن السابع عشر، أعاد الفضل في سيطرة الهولنديين على الاقتصاد ـ العالم، جزئياً، إلى تسامحهم. والقيادة البريطانية تزامنت مع بداية «الحالة السياسية والثقافية البريطانية». ولعل أصول التفوق البريطاني ترجع إلى «الشرعة العظمى» سنة 1215 (وهي أساس البرلمان). ولعل «إعلان الاستقلال» سنة 1776 هو السبب الأول للسيادة الأميركية: كان يمكن أن تكون روسيا في ذلك الموقع. وسنة 1940 ـ 41 لم تستطع ألمانيا الشمولية أن تخضع الأسد البريطاني، لأن التعبئة الديمقراطية كانت أفعل من التجييش النازي الشامل. والاتحاد السوفياتي، الشمولي، انفجر. هناك لغز في الديمقراطية: الاعتراف بالمشاكل السياسية والاجتماعية ومأسستها هي أدوات فعالة للقوة، رغم أنها تبدو سبباً في الانقسام، من منظور الأنظمة الدكتاتورية التي توحد الشعوب تحت سوط الجلاد.

الإيكولوجيا والديمقراطية

الإيكولوجيا هي ابنة الديمقراطية. الأضرار التي أصابت الطبيعة

في الاتحاد السوفايي السابق، والتهاون الذي أبدته السلطات إزاء ما تعرض له السكان المجاورون لتشيرنوبيل والمناطق الكثيفة الاشعاع تبين أن مشكلة البيئة والحركات البيئية لم تظهر في البلدان الاشتراكية، المسماة في خدمة الانسان، بل في الدول الرأسمالية المتهمة بالاستلاب السلعي، والتعلق بالمال. الاقتصاد السلعي والديمقراطية السياسية يتضامنان معاً كوجهي حركة تاريخية واحدة. أضف، أن عدة مقولات لحركة البيئة تستعيد قيم الديمقراطية والتضامن وتتبنّاها: مشاورة السكان المعنيّين في توظيف أو إنشاءات ما، لا مركزة قرارات السلطة، التضامن أو تجزئة العمل، إلخ: الديمقراطية تشرط الإيكولوجيا، فغياب حق التعبير، في مصر مثلاً، يعطِّل المبادرات من أجل البيئة.

تقييم الديمقراطية

ان الديمقراطية الحية، في القاعدة، هي الوسيلة الوحيدة القادرة على تقييم صلاحية الانفاق العام، ومبرراته. وقياس قيمة الخدمات العامة، التي تقدمها الدولة، هو موضوع أحد فروع العلم الاقتصادي، الاقتصاد العام، الذي يطمح لأن يقدم الأساس العلمي لقرارات السلطات العامة، من خلال مناهج اختبرت في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر، وفي فرنسا خلال الستينات. لذلك يستلهم هذا الفرع شيئاً من الحساب الميكرو ـ اقتصادي، الذي لا يصلح، عادة، للتطبيق على الخدمات الجماعية، لأن قيمتها تتعلق بعدد من الأهداف، الأهم بينها خارجي، غير مجسَّم، وشامل. ولهذا السبب بالذات، لا يصلح الحساب الميكرو ـ

اقتصادي لقياس هذا المكوِّن الحاسم للقيمة. إن الايمان بصحة الحساب الاقتصادي يعكس ادعاء العلم النظري بقدرته على الحلول محل الممارسات الاجتماعية المعقدة، التي تصنع يومياً نسيج المجتمع الحي، ولا تكف عن «تقييم ذواتها» بالمقارنة مع بعضها بعضاً. في الحقيقة، النظرية هي أداة السياسة، حتى عندما تدينها بتهمة اللاعقلانية، وسنرى فيما بعد أنه ليس هناك من قيمة، بذاتها. لا قيمة إلا بالنسبة لذات ما، ومفتاح تقييم الخدمات الجماعية هو السياسة، وهو يكمن، إذاً، في شروط اللعبة الديمقراطية. ولا يستطيع أي علم اجتماعي، مهما كان صارماً، مثل العلم الاقتصادي الحديث، أن يحل محل التقييم الجماعي الذي اكتمل خلال كل مسار السيادة الذاهب من الشعب حتى ممثليه الرمزيين. إن سيولة الجسم الاجتماعي، وحيوية دورة المعلومات، وقدرة التعبير عن المشكلات، وعلاجها، وحلها بالتسويات، وكذلك تعدد مصادر تقييم الخدمات المقدمة لقوى اجتماعية متمايزة، كلها تمثل الشروط الأفضل لتقييم القرارات الاقتصادية الكبرى. بكلمة، تتعلق نوعية التقييم بنوعية الديمقراطية.

الخدمة العامة

بُنيت أوروبا الحديثة، وفرنسا خصوصاً، على التمييز بين الخاص والعام. قوة العام هي مؤسسة الأمة المقدسة، المؤسسة الأعلى، «السيدة». منها تنبع قيمة مقدسة تبلورت، في تاريخ الحق العام، حول مفهوم الخدمة العامة القادرة على تعبئة آلاف الموظفين؛ لأن مصلحة الدولة، أو المصلحة الشاملة التي يمثلونها ويختزنونها هي

فوق كل المصالح الفردية والخاصة. مفهوم الخدمة العامة، هو الركن الأساسي في منظومة قيمنا المعاصرة.

العلاقة السلعية مستثناة من علاقة الدولة، اليوم. فقد اختفى الاتجار بالوظائف العامة، والفساد هو إحدى الممارسات الأكثر احتقاراً، مما يعني أن معنى الخدمة العامة يقدر عالياً في المجتمع. والقيمة المقدسة للدولة، كشكل متميز للقيمة ـ الأمة، ليست حكراً على الموظفين. إنها كثيفة وفاعلة في نفوس الناس، في كل أوروبا، والولايات المتحدة. وهي تأخذ في البلدان الانكلو ـ ساكسونية المعنى المدني، الذي كان شديد البريق في بريطانيا إبّان الحرب العالمية الثانية، على سبيل المثال. والأزمة الراهنة في الأحزاب الاشتراكية في فرنسا، وايطاليا، واسبانيا، والنضال المرير ضد المافيا يكشفان وزن القيم العامة: بالتأكيد، ليس كل شيء قابلاً للشراء، ولا كل شيء يمر من خلال المال. ويجري التشكيك بمصداقية المنتخبين المتواطئين والفاسدين، ومحاكمتهم، تحديداً لأنهم لم يحترموا هذه القيم، حتى إذا كانوا لم يثروا، على المستوى الشخصي. ويُنظر إلى تسليع مواقع المنتخبين (تمويل الأحزاب) على أنه فسخ للعقد الاجتماعي. ايطاليا تتأرجح، الآن، ويبدو أن موجة مندفعة من الأعماق تعيد الاعتبار للشأن العام، وتطيح بالسياسيين الفاسدين، والمافيا في آن معاً. وبطولات القضاة الايطاليين، أمثال فالكوني وبورسينيللي، يكشف حيوية هذه الروح العامة، التي تنبثق، قوية، من حطام الدولة.

باختصار، لا يزال هناك إيمان ببعض الأشياء، في أوروبا

القديمة هذه، وليس فقط بالربح وحساب المنافع.

وعندما تخضع الخدمة العامة لشروط المردودية، وتمتثل لروحية الخدمة السلعية، معناه أن الأمور لا تجري كما يجب. وهذا مثال مؤسسة الخدمة الوطنية للسكك الحديدية، التي تشبه مؤسسة عامة على طريق التخصيص. إن إغلاق المحطات الريفية في المساء الباكر كشف فجأة غياب مرفق عام مجاني كانت تلك المؤسسة تؤدي خدماته. وأضعف هذا الغياب حيوية المدينة (أو النقطة)، كملتقى مسائي عام. هذا الدور كان موجوداً، ولكننا لم نكن نعي وجوده.

من أين يأتي تسليع الخدمات العامة؟ أمِن تغيير ثقافي؟ نعم، ولكن تحت ضغط المنافسة العالمية. الامكانيات المالية للدولة تتناقص، فتتقلص الانفاق على المؤسسات العامة. وهناك يجدر التساؤل: أيهما أفضل التركيز على قيمة المصلحة العامة، أو إدانة البيروقراطية الوظيفية، تحت ستار الدفاع عن هذه المصلحة؟ ذلك هو التباس «الخدمة العامة». فهذه الكلمة ترمز إلى رغبة الموظفين في أن يضعوا أنفسهم في خدمة العموم، أي أن تكون الخدمة العامة شبيهة بخدمة تؤديها مؤسسة تجارية للمستهلكين. ولكن لا يمكن أن ننسى أن الدولة هذه سلطة (قوة) عامة، أولاً، وأن وراء كل موظف خدوم يختبىء أحياناً، موظف فظ، معتدٌ بسلطته.

إن جماع الموظفين يشكل طبقة إدارية متميزة عن باقي الطبقات، بقيمها، ومثلها، وطرق أدائها. والدور الأساسي للطبقة الإدارية هو دور مقدس غايته توحيد العناصر المتفرقة من الأمة على غرار التوحيد والتجانس اللذين يحدثهما البراهمانيون في الهند، أو الكنيسة

في أوروبا. هذا الدور هو أول وظيفة أوروبية. والخدمة العامة تلعب، اليوم أيضاً، هذا الدور التوحيدي، كما نرى ذلك في موضوع الضواحي، أو التعليم، أو الهجرة.

التضامن

قيمة التضامن هي وجه آخر من وجوه القيمة الوطنية، وهي قيمة العدالة القديمة وقد أعيد خلقها في صورة عدالة اجتماعية، كشرط لوجود الجماعة الحديثة. قيمة التضامن تعوِّض الآثار المدمرة الناتجة عن قيمة المنفعة. ولكن إلى أي حد؟ هذا يرتبط بالصغية التي يعتمدها الحاكم لمصالحة متطلبات العدالة وضرورات القوة (الداخل والخارج، من وجهتي نظر).

في مجتمع تديره دولة رعاية يأخذ الرابط الاجتماعي شكل التضامن؛ هذا المفهوم الأساس الذي نشأ، في أواخر القرن التاسع عشر في فرنسا، يبرر كل عمليات توسع دولة الرعاية. الحركة الآن أوروبية وعالمية، وتمس كل البلدان الصناعية، وهي ليست حركة أفكار، وحسب، بل حركة اجتماعية فعلية، هي الحركة العمالية. إن ضغط الحركة العمالية على الدولة الليبرالية هو الذي انتج دولة الرعاية ومجتمع التأمين.

إن هذا الزوج: تأمين/ مساعدة يقيم التعارض بين نمطين من الرابط الاجتماعي، هما: رابط العمل ورابط التضامن. التأمين ليس إحساناً، بل تغطية للمخاطر الملازمة للعمل؛ أما المساعدة، فهي فعل يقوم على مجرد الانتماء للجماعة، على المواطنية. تاريخياً، برر مفهوم التضامن كلاً من المساعدة والتأمين، وغطى جتمعة (دولنة)

مدخول العمل، ورافق ولادة دولة الرعاية، وبرر الاهتمام بالفقر والإقصاء، وكان الشرط المعنوي «للاجتماعي»، أي تلك الدائرة المبهمة وغير المحددة التي تحيط بالاقتصادي.

يمتلك الاجتماعي وظيفة أرقى من التقنية الرسمية للخدمات الجماعية (جمع الحسومات وتقديم المعونات، الاهتمام بالأطفال، والعاطلين عن العمل، والمدعومين، و«الجماعات ـ المستهدفة»). فهدفه إنتاج ثروة جماعية صرف، هي الانسجام الاجتماعي، أي المجتمع نفسه. وتكمن قيمته في الهدف الآتي: صناعة رابط اجتماعي، وتعزيز الجسم الاجتماعي.

حتى سنة 1973، كان الاقتصادي يحمل الاجتماعي ويغذيه، من خلال «إعادة توزيع خيرات النمو». الآن كلفة النمو أعلى من مردوده، وهو يدمر الرابط الاجتماعي، إذاً. من خلال تكوين مجتمع ثنائي: يزيد النمو، ويزيد الاقصاء، وتتناقص فرص العمل. وهكذا يتم تكذيب لوحة كينزي، حيث تزداد الفرص مع زيادة حجم الانتاج. لم يعد النمو ينتج انسجاماً اجتماعياً. هل يمكن أن يكون الانسجام الاجتماعي شرط النمو والقوة[21]؟

يضعف التضامن التمزقات الاجتماعية في المجتمع الثنائي، ويحاول إصلاح أضرار البطالة على النسيج الاجتماعي، من خلال

(21) «أن نعمل اجتماعياً، معناه أن نعمل اقتصادياً. «الشعوب القوية هي الشعوب المتضامنة» هذا قول للرئيس ميتران في 7/ 7/ 1989، «ليس التطور هو الذي ينتج التماسك الاجتماعي وإنما الشعوب المتماسكة هي الشعوب المتطورة» (بيار كالام 5/ 3/ 93).

العمل. كما يحاول ان يصالح الانسجام الداخلي مع المنافسة الاقتصادية الخارجية. وتشكل كلفته جزء من الانفاق العام للأمة، باعتبار أنه مؤسسة منتجة للقوة. إلا أن الأمم الأوروبية لم تعد تملك، على ما يبدو، وسائل تحقيق طموحها: التضامن يكلف غالياً، وتميل المنافسة العالمية إلى تقليص هذه الكلفة إلى الحد الأدنى الممكن.

آن الأوان لتغيير المقاييس. معنى فكرة أوروبا الاجتماعية، هو المساواة في الحماية الاجتماعية من الأعلى، لا من الأسفل (على الأقل، يمكن ان نأمل بذلك).

إلا أن الحل يقع في نطاق عالمي. فمساواة الشروط الاجتماعية هي الوجه الآخر للمساواة في شروط التسابق الدولي، واحترام قواعد اللعبة ذاتها. وسيكون عنوان الأيام القادمة، بناء تضامن عالمي، يمر أولاً عبر التضامن مع الشعوب الفقيرة، ويفترض وعي الانتماء إلى جماعة عالمية، هي الانسانية.

أما إذا لم يتكون هذا الوعي الشعبي، فلماذا ستنشغل الدول بانفاق جزء من مواردها على قضية اجتماعية لا تعود عليها بأي نفع في مجال القوة أو النفوذ؟

الاشتراكية

تقدم قيم الاشتراكية نفسها، تاريخياً، كأنها تعميم لقيم التضامن والروح العامة. ولكنها تكتمل بقيمة جديدة، عندما تنقل إلى مستوى عالمي: هي قيمة الأممية البروليتارية. فقبل ظهور «الاشتراكية

الواقعية» (بلدان الشرق الشيوعية)، قدمت الاشتراكية نفسها عقيدة علمية لتحليل التناقضات الداخلية في نمط الانتاج الرأسمالي (القوى المنتجة في مواجهة علاقات الانتاج، استغلال العمل، وفائض انتاج الرأسمال)، وهي التناقضات التي تحكمه بالموت الحتمي، وتبشر بولادة نمط الانتاج الاشتراكي، كعملية ضرورية علمياً.

ولكن، في الواقع، كانت البلدان «المتخلفة» (ذات الاقتصاد ما قبل الصناعي، والقاعدة الريفية)، لا البلدان الصناعية الحديثة، هي التي حققت ملكية الدولة لوسائل الانتاج، بوصفها الأساس المادي للاشتراكية. وقد سمحت الاشتراكية لروسيا الفلاحية أن تلحق، بصعوبة، بنمط الانتاج الصناعي الجماهيري، من دون الوقوع في قبضة الامبريالية الأوروبية المباشرة. والتمجيد الماركسي للقوى المنتجة حوّل الاشتراكية الروسية إلى نظام إنتاجوي، قليل الاهتمام بالإنسان (الغولاغ)، والطبيعة (تشرنوبل).

ولقد تجاهل ماركس، ومن بعده الشيوعيون، القيمة الرئيسية: الديمقراطية والحريات. وتماهت الليبرالية، عندهم، مع استغلال الانسان للإنسان. وآمنوا أكثر من اللزوم بشعار أن الحرية في المجتمع البرجوازي، هي حرية الثعلب في خُمّ الدجاج، وهي حرية الأكثرية في أن تعيش معدمة بائسة. إنهم تجاوزوا المقارنة بين جديد الديمقراطية والنظام السابق، والترابط بين الليبرالية الاقتصادية والسياسية.

لقد كشف انهيار بلدان الشرق فشل الاشتراكية الخالية من الحريات، الشكل الملطّف للستالينية. واثبت أن الاشتراكية كانت

طوبى، وهماً سياسياً. كانت الاشتراكية، كفردوس متخيل، تسمح بإدانة المجتمع الحقيقي (الموصوف «رأسمالياً»)، وتحمل كل القيم المناقضة للرأسمالية. كانت الاشتراكية، بذاتها، قيمة تمثل الاخلاق ضد استهتار المجتمع السلعي، والروح العامة ضد الشراهة الخاصة، و«الجماعة» الحديثة ضد «المجتمع» الرأسمالي، وحرارة العلاقات المتواثقة بين تجمعات المنتجين ضد البرودة الحسابية لاستغلال الانسان للإنسان[22]. كان المجتمع الاشتراكي يجسد الحلم بجماعات متآخية في قلب المجتمع الصناعي نفسه.

هذه الطوباوية ألهمت نتاج ماركس الضخم، وكذلك بولاني. ويمكنها أن تكون مثمرة حتى في أيامنا هذه. فإدغار موران، الشيوعي القديم، ثم مؤسس جماعة «الاشتراكية والبربرية»، مع كلود لوفور، يعتبر ان الإنسانية تستطيع، في مواجهة احتمال العودة إلى البربرية، ان تأخذ من الاشتراكية ثلاث أفكار: الانسانية، الأممية، والحضارة النقيض للبربرية: المجتمع الذي يحترم الانسان والأرض.

(22) يلاحظ ميشال بو، بحق، ان منطق الجماعة يغذي ويدعم الحلم بمجتمع اشتراكي، والبرامج الاشتراكية ـ الديمقراطية، ودولة الرعاية. وهذا الترابط واضح عند انغلز، في تقريبه بين المشاعية البدائية والشيوعية. وقد سمحت الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية للطبقة العاملة بأن تبلور هويتها الطبقية، وتبني كرامتها الجماعية. إلا أن المتخيل الصلب قد انهار منذ 30 سنة مع تفكك الصناعة التقليدية، وانهيار الثقة بالستالينية.

3 ـ تجديد القيم القديمة

1.3 ـ مقدمة

النهل من أعماق القيم القديمة

تعداد القيم الذي أجريناه في الجزء الثاني ناقص وبدائي، لأنه لا يقيم وزناً لمساهمات الحضارات غير الغربية. إنه عرض للقيم ولكنه ليس بناء «لنظام». مع ذلك، فهو يقدم فكرة: رغم كل المظاهر، لا يشكل المال زاوية العقد في النظام الاجتماعي الحديث. حتى أن بعض القيم الكبرى والحية تتمرد أحياناً على المال. فهي وضعية بذاتها، وضد ـ سلعية في مواقف. في داخل الأمم الغربية، يتحكم منطق التضامن، بنسبة عالية، بالمنطق السلعي ويضبطه. ولكنه على المستوى الأممي، يظل متفوقاً، شرط مراعاته للفكرة الآتية: ليست العلاقة السلعية إلا وجهاً من وجوه توازن القوى. فالليبرالية والتبادل الحر هي، أولاً، أدوات سيطرة في يد زعيم الاقتصاد ـ العالم. العلاقات السلعية وعلاقات الدولة وجهان متميزان في الذهن، ولكن مندمجان في الواقع، في إطار علاقات القوة.

الآن تجدر الإجابة على السؤال الآتي: هل توجد براعم نظام جديد للقيم، يسمح بإزالة الفقر، والاقصاء، وتلويث الطبيعة،

واستنزاف موارد الكوكب الأرضي؟ هل يمكن لمح لائحة قيم جديدة تبشر بنظام انتاجي جديد يحترم الانسان وبيئته، في آن؟

من جهة ثانية، ماذا نستطيع أن نفعل لكي يتفتح نظام القيم الجديد هذا؟ ولكي نعجّل ولادة المجتمع الجديد؟ مع الحذر، دائماً، الذي يجب أن يستخلص من تجربة الشيوعية ومن الغولاغ: لا للرسالة التي تنجب توتاليتارية جديدة، لا للحلم الذي يتحول إلى كابوس.

القيم الجديدة أشياء لا تخترع ببساطة. وبدل إدانة قيم المنطق السلعي والنفعية، اقترح ان ننهل من مخزون القيم الانسانية الراهنة، وتحديداً، من مخزون الغرب الذي سيطر على العالم، القيم التي تجعل نمط التطور الجديد ممكن التحقيق عقلياً، ومطلوباً أخلاقياً، وجذاباً بطاقته واندفاعه. اقترح الانطلاق من ثلاث قيم رئيسية في الحضارة الغربية، يمكن أن تتشاطرها الحضارات الأخرى: الانسان، الطبيعة، والحب. علماً أن الأخيرة هي قيمة مكبوتة، من غير الملائم، ومن الصعب الحديث عنها.

قيم تحملها الرغبة

نقدم القيم الجديدة أحياناً كما لو أنها يجب أن تحتوي على فعل تدميري للمنطق السلعي. ويجري معارضة القوة بالقيم، مثل حقوق الفقراء، وحق الأرض، وحق الحياة.

المجابهة بين القيمة والقوة محكومة بالفشل إذا لم تكن القيمة قوة في الوقت نفسه. في القانون، الحق أقوى من القوة، في الواقع،

العكس هو الصحيح. ولا يكون القانون فعالاً إلا عندما يضبط حالة معينة من توازن القوى. فالقوة هي الجاذبية، قدرة الأسر، واحتواء القوى الخاضعة. القوة جاذبة، بطبيعتها[23].

فلكي يتحقق التطور الجديد، إذاً، على قيمه ان تكون جاذبة، وفعالة، وعملية، لا خطاباً أخلاقياً في إدانة الرأسمالية، وحسب. غوستافو مارين يقترح «مجموعة مذهلة من القيم والرغبات». وحدها الرغبة تلد القيم، ووحدها قيم الرغبة تستطيع أن تقهر وتروّض قيم التفرقة المميتة، والاقصاء، والحقد.

ونقيضاً للخرافة التي تقترحها المعارضة التاريخية بين الجماعة والمجتمع، رافقت القيم الجماعية ولادة السوق؛ فالاقتراع العام، وتشريعات العمل، والحماية الاجتماعية تزامنت مع انتصار الرأسمالية الصناعية البريطانية، ومع الحروب العالمية، وبدايات التعرض للبيئة. لم يكن هناك في أي وقت توسع سلعي صرف، لأنه اختلط دائماً بالانسجام القومي. وهذا أحد معاني فكر بولاني: الاشتراكية الديمقراطية قديمة قدم الليبرالية نفسها.

ولا يجب على القيم الجديدة ان تكون معادية للرأسمالية، وإلا سنقع مجدداً في الثنائيات الوهمية المتضادة، رأسمالية / اشتراكية،

---

(23) تعيش الدكتاتوريات طويلاً، أحياناً، بسبب تعلق الجماهير بها ودعمها. وما أن يبطل هذا التعلق حتى تنهار، مهما بلغت قوتها وتماسكها. وكذلك لا تدوم الزعامة العالمية إلا إذا أطّرت تدفق ثقافات. وسلع، وأفراد البلدان الخاضعة. لا تدوم سيطرة بالقمع. والنظام العالمي ينتظر من قائده قدرة على الجذب، والالتقاط، والاشعاع الاقتصادي والثقافي.

ربح / تضامن، إلخ. تلك الأزواج الملعونة التي تولد عدوانية لا منفذ لها. كل قيمة «معادية» أو «ضد» مستوحاة من تبخيس العالم. فلنذهب، إذاً، من الوجود كما هو ونَرَ ما إذا كانت القيم الأساسية لحضارتنا قادرة على الإيحاء بموقف جديد من مشكلات عصرنا.

2.3 ـ الإنسان

الفرد الحر

أغفلت الحديث، حتى الآن، عن قيمة الإنسان ذاته. رغم أنها قيمة ملازمة للحضارة الغربية، ذات الأساس «الإنساني». منذ القرن الثامن عشر جرى فهم الانسان في صورة الفرد. وجرى افتراض ان النظام الاجتماعي يقوم على أنانية كل فرد، في سعيه لإشباع رغبته وحاجته[24]. الفرد المسؤول والواعي، الحر في تقرير مصيره بنفسه ضمن الخيارات والمعيقات التي تواجهه أو تفرض عليه، هو صورة نموذجية وقيمة مركزية في الحداثة الغربية. وهذه القيمة حية اليوم أكثر من الماضي، رغم خضوع الفرد الظاهر لوحوش المجتمع الحديث الباردة (الدولة، المؤسسة الكبيرة، السوق). بالنسبة لمثقفي عصرنا، لم ينجز تذييت الفرد مساره بعد، كما أن الحداثة لم تكتمل

(24) بوصفه عضو في المجتمع، يشكل الفرد دعامة المجتمع الاقتصادي والسياسي. هو سيد، جزء من الإرادة العامة (الاقتراع)، ومن الطلب الاجتماعي (بوصفه مستهلك).
وبوصفه عضو في الأمة، يتجمد الفرد كحجر في بناء اجتماعي منضبط، ومهيأ للانتاج أو الحرب. إرادته الشخصية تذوب في الإرادة العامة. ينقل ذاتيته ويوكلها للأمة.

(هابرماس، دومونت 1983، تورين 71993 غورز 1993).

ليس السؤال ما إذا كان الفرد حراً فعلاً، أو موجوداً حتى. رغم ان الإجابة على هذا السؤال ليست بديهية. إن صورة الفرد هي نتاج ثقافي لظهور دولة القانون، إنه شبه ذات مجسم في جسد بشري، ويتمتع بالنعوت الضرورية للاشتغال الاجتماعي: وعي الذات، الإرادة الحرة والمسؤولية القانونية والأخلاقية. لقد ألقى اكتشاف فرويد لحقل اللاوعي شكاً جذرياً على حقيقة هذه الحرية. إلا أن التحليل النفسي سرعان ما نسيَه الذين استخدموه من أجل تصليب دفاعاتهم وجهلهم لحقيقة طبيعتهم. ففي أغلب الأحيان، تعجز الصورة البروميثية النبيلة عن إخفاء حقيقة أننا نتصرف كدمى، أو تحت تأثير نوع من التنويم المغناطيسي، حيث نطيع، كالعميان، دوافع لا وعينا. لكننا لا ندرك ذلك لأننا مقتنعون بحرية إرادتنا. أسطورة أوديب ترمز، أكثر من أي وقت، إلى وضعيتنا في العالم: ففي هروب أوديب من قدره المعلن، كان ينفذ هذا القدر على أكمل صورة.

السؤال هو أن الحرية والمسؤولية لدى الفرد هي إحدى قيم حداثتنا المركزية، ولا يمكن تغييبها إلا بالغاء جملة من القيم المركزية الأخرى الملازمة لمفهوم الفرد (الديمقراطية، الحريات). فقأ أوديب عينيه، أما نحن فعلينا أن نفتحهما. واكتشاف فرويد للاوعي هو جزء من حداثتنا.

الانسان المقدس

إذا كانت الطبيعة، في العصر الكلاسيكي، قد أخذت مكان

الله، فإن الانسان فعل الشيء نفسه. وهو يتمتع، في ثقافتنا، بالاحترام نفسه الذي يكنّه المسيحيون لله ذاته. الإنسان، المخلوق من الله، يحمل في ذاته قطعة من الألوهة. في أديان أخرى، على الأقل في الهندوسية، وريثة البوذية، ليس الانسان مخلوقاً من الله، هو المطلق ذاته، هو الذات العليا. لكنه يجهل ذلك، معظم الوقت، وتتكرس حياته لتحقيق هذه الذت التي كانها دائماً. «الله هو الإمكانية الأسمى للإنسان»، وهكذا يقول أحد ورثة تقليد الڤيدانتا، الهندوسي، سوامي براجنانباد (المتوفي سنة 1974).

أخيراً، بالنسبة للملحدين لا وجود لله، ولا للمطلق، ولا للذات العليا. ويرتدي الانسان القيمة الأعلى لديهم لأنه لا وجود لقيمة أرفع من الحياة. لدى الملحد الانساني «الانسان مقدس»؛ وسنرى لاحقاً ما يترتب على ذلك. فوق كل القيم هناك قيمة الانسان، لمجرد أنه إنسان، إنه قيمة «الانسانية»[25]. وهذه القيمة هي حافز عميق في مجتمعنا. فالإنسان هو انسان، قبل أن يكون أوروبياً أو إفريقياً، غنياً أو فقيراً، أسود أو أبيض. وهذا ما يبشر به إعلان حقوق الإنسان، وما يصوغه هيغل على طريقته الخاصة[26]. هذه القيمة المقدسة للإنسان ليست خاصة بالغرب، فهي جزء من

(25) «للإنسانية» معانٍ ثلاث: صفة ما هو بشري (لا حيواني، لا إلهي...)، والجنس البشري (سكان الأرض)، والشعور بالتعاطف والاحسان.

(26) «للثقافة، والفكر، بوصفه وعي الفرد في الصيغة الكونية؛ أن يعتبراني شخصاً كونياً. وهذا التعبير يحوي الجميع بوصفهم متشابهين. مزية الانسان هي في كونه انساناً، لا لأنه يهودي، أو كاثوليكي، أو بروتستانت،ي ألماني أو إيطالي» (هيغل).

ثقافات عديدة أخرى.

لا يعني تسليع العمل أن العامل لم يعد يعتبر إنساناً، فرغم الاستغلال المفرط، والانهاك المميت يظل محتفظاً بجدارته الانسانية. ويحق له دائماً أن يمتنع عن العمل، من الوجهة القانونية. خارج المؤسسة الإنتاجية، ينظر المجتمع إليه كأحد أعضائه الواجب مساعدتهم. وذلك هو الأصل القانون أو الأخلاقي للتضامن، في قلب المجتمع الليبرالي: المساندة، ثم الحق الاجتماعي، ومجتمع التأمين.

الجدارة قيمة يؤمن بها الشباب، وكذلك مسؤولو المنظمات غير الحكومية الذين تلاقوا في سنتياغو سنة 1992. ولكن ما هي هذه الجدارة؟ التأكيد الأهم: «رجلاً كنت أم امرأة، أنا كائن إنساني لا وظيفة اجتماعية أو عائلية، وحسب». الجدارة هي الاسم الآخر للقداسة. وحدها الجدارة تستطيع أن ترفع الانسان، وتنصبه مستقيماً في وجه السلطة السياسية الشمولية، والدكتاتوريات، والمافيا، والفقر، والإقصاء. وجدارة الفرد تتضمن جدارة الآخرين، وتحديداً المقصيين. هي، على الأقل، طريقة رمزية لإشراكهم. جدارة المنتصر هي ان يعامل أسراه بإنسانية. احترام الآخر ينبع من جدارتي ذاتها، من القيمة الانسانية التي أعرفها لنفسي، وأعرفها للآخرين، في آن معاً.

الغرابة، والفرادة

في مرحلة توحيد العالم الراهنة، الاعتراف بالآخر، بوصفه آخر، هو قيمة جوهرية. الآخر، بوصفه لا يشبهني فعلاً، الآخر، في

غرابته واختلافه ذاته. «حب الغرابة، والفرادة»، كشرط لمحبة الآخر. فالآخر دائماً غريب، أحياناً مزعج، مثير، وربما مهدِّد.

إن قيمة الآخر، أو قيمة الفرادة، تجابه التوحيد الثقافي النابع من إرادة القوة في ثقافتنا الغربية. هي نقيض التنميط الثقافي الذي تروِّج له وسائل الإعلام الواسع. التنميط يولد التقاليدية أي التماهي مع نموذج بشري مبني على إقصاء ما هو خارج التقليد. من هنا أهمية الاعتراف، والتذكير الدائم بقيمة الآخر، بوصفه مختلفاً. مثال على ذلك في فرنسا، قيمة الانسان المهاجر، القادم من ثقافة مختلفة. إن الوعي الكوكبي يفترض وعياً بالآخر كآخر. إنه مختلف جداً ولكنه، مع ذلك، أخ لنا.

يسمح لنا بناء المجموعة الأوروبية أن نعبر تجربة بناء جماعة من الناس أوسع من الأمة، التي تعودنا أن نقدم لها آيات الطاعة. ولعلها أول مرة في التاريخ تحاول دول قومية أن تتوحد، من دون أن يتم ذلك تحت سوط قائد سلطوي. ومنذ الآن لن يكون الايطاليون، والايرلنديون، والبرتغاليون «غرباء» تماماً بالنسبة للفرنسيين: سيكونون مواطنين، يكوّنون معاً جماعة واحدة، وسيتمتعون بحق المواطنية في فرنسا، لأنها ستكون جزءً من أوروبا.

لا يمكن فصل الآخرية عن الهوية الذاتية. ولا يُعترف بالآخر كآخر إلا لأنه إنسان. يتم الاتراف بالآخرية على خلفية الهوية. فهل يمكن إرجاع ولادة عالمية الإنسان هذه إلى الطموح الكوني للكاثوليكية؟

الحق الطبيعي أو حق الانسان

إن الإنسان، ككائن مقدس، هو ركن حق أعلى، حق طبيعي، أي حق مستند إلى الطبيعة، باعتبارها مبدأ العالم ذاته. «الحق الطبيعي» باطل تاريخياً، لا وجود لهذا الحق، ولكن وظيفته باقية: رفع الانسان فوق نفسه. الأمر يتعلق، في الواقع، «بحق الانسان»، حق الحقوق، المرفوع فوق الحقوق الوضعية لأي ثقافة، الذي يؤسس مشروعية هذه الحقوق. انها «المبادىء العامة للحق»، أو «الحقوق الأساسية»[27].

أظهرت قضية الدم الملوث، في فرنسا سنة 1992 ـ 1993، أن هناك مسؤولية أخلاقية تتجاوز المسؤوليات القانونية، مسؤولية أعلى لا يمكن الهروب منها. «مسؤولة لا مذنبة»، هذا التعبير لجيورجينا دوفوا، الذي طالما ندد به أصدقاؤها، يظل تعبيراً شفافاً ونقياً[28].

---

(27) أعلنت هذه الحقوق، في آب 1789، في الإعلان عن حقوق الانسان والمواطن. بتعابير مدهشة القوة والدقة: «إن جهل، وإغفال، واحتقار حقوق الانسان هي الأسباب الوحيدة لمآسي الناس وفساد الحكومات» لهذه الحقوق قيمة مقدسة: «إنها الحقوق الطبيعية، المقدسة، التي لاتستلب للإنسان».
الإعلان العالمي لحقوق الانسان الذي أقرته الأمم المتحدة سنة 1948 ليس بمثل تلك القوة، ولكنه أوسع لأنه يتجاوز الإطار القومي، ويرفض أي شكل من العبودية، والتعذيب، والتمييز العنصري، والقومي، والاجتماعي، والسياسي...

(28) هذه الفكرة هي في صلب قوانين حوادث العمل، في فرنسا. فرب العمل، حتى إذا لم يكن مذنباً في خرق قواعد الأمان، يعتبر مسؤولاً عن الحادث، باسم المجتمع الصناعي الذي يتعرض لمخاطر لا يمكن تفاديها في عمليات الانتاج. مسؤولية الحق العام تغطي الذنب الفردي في القانون المدني (من دون أن تمحوه في حال الخطأ).

هي مسؤولة بوصفها وزيرة للصحة العامة: واجب السلطة العامة أن تجيب عن أعمالها في القانون الوضعي. ولكنها ليست مذنبة كشخص: فهي في قرارة ضميرها لا تعتقد أنها فعلت شيئاً يمكن أن يهدد حياة مواطنيها. يمكن أن يُعلن الدكتور غاريتا مذنباً أو بريئاً، بوصفه مدير المركز الوطني لنقل الدم، في نظر القوانين والقواعد المتعلقة بمسؤوليات هذه المؤسسة. إلا أن مسؤوليته الجوهرية هي من نوع آخر: انه مسؤول كإنسان إزاء الناس.

وكما ان أنتيغون انتفضت ضد كريون الملك، باسم قانون طبيعي يعلو على القوانين الإنسانية، كذلك انسان مسؤول في نظر قانون طبيعي فوق القوانين الانسانية الوضعية. وعندما تستلهم انتبغون ذلك القانون الآلهي فإنما تؤكد نفسها كامرأة حقيقية بالمعنى الأسمى، أي ككائن انساني مقدس. والعودة إلى حق الانسان هذا هي التي تسمح لجندي، مثلاً بأن يتمرد على أمر مفروض عليه بتعذيب أحد السجناء. وباسم هذا الحق نفسه كان ممكن للدكتور غاريتا أن يمنع بيع المنتجات الدموية الباردة حتى ولو عرّض المركز الذي يديره لخسارة جسيمة، أو أن يندد أحد أفراد الشرطة الكولومبية بتواطؤ رؤسائه مع تجار المخدرات. وباسم هذه الجدارة الانسانية ذاتها يستطيع أي كان أن يقدم على فعل احترام انساني لا يطلبه القانون، بل ويتعارض أحياناً مع عادات محيطه. ان احترام الانسان لجدارة الآخرين الإنسانية هو الذي يؤكد انسانيته.

الانساني

تتوسع مفاهيم حقوق الانسان في مدى عالمي، بخاصة بعد

ضعف الأمم الأوروبية، والهيمنة الأميركية، وولادة منظمة الأمم المتحدة. بعد الحرب العالمية الثانية أقام الحلفاء محكمة نورنبورغ لمحاكمة مجرمي الحرب النازيين. ووضعت هذه المحكمة صيغة سميت «بالجرائم ضد الإنسانية»، التي يحاكم باسمها اليوم عدد من الموقوفين. لقد رفض النازيون اعتبار اليهود بشراً. والاعتراف بالانسان عموماً هو مسألة حديثة. ففي القرن السادس عشر كان الاسبان يتساءلون عما إذا كان للهنود غير المسيحين أرواح، أي ما إذا كانوا بشراً. فقد كانت المساواة بين المسيحية والحضارة تشكل تطابقاً مذهلاً. وإلى أي مدى كان العبد الأسود يعتبر انساناً في نظر المستثمرين الأميركيين؟ وحتى عندما كان الأميركيون ينشؤون محكمة نورنبرغ كانوا يمارسون في بلادهم التفرقة العنصرية ويرفضون اعتبار السود بشراً كاملين. منذ ذلك الزمن تغيرت الأمور كثيراً.

التضامن العالمي يقوم على اعتبار الانسانية ميزة مقدسة للإنسان. ولم يعد الاقصاء مشكلة قومية بل مشكلة عالمية. الفقر في البلدان الغنية، وفقر البلدان الفقيرة والاقصاء، هي مشاكل للإنسانية بالجملة. وهي مشاكل يجب أن تجد علاجها من قبل المجموعة العالمية ذاتها. وإذا كانت الرأسمالية الغربية قد وحّدت العالم اقتصادياً بالفعل فإن الاقتصادي العالمي يجب أن يؤدي عاجلاً أم آجلاً إلى الاجتماعي العالمي.

على أن الاجتماعي هو اللفظ التقني للتضامن، يفترض جماعة وقدرة على العطاء بعيدة عن حسابات القوة. على المستوى العالمي العطاء والعاطفة قيم لا تلعب أي دور. فهي، رغم أهميتها في قلب

الجماعة القومية، تظل خارجة عن إطار العلاقات الدولية، وهو المكان المفضل لممارسة مصالح الدول العليا. وإذا كان الانسان الفرد قادراً على القيام بأعمال تتناقض مع مصالحه، فإن الأمة لا تستطيع ذلك. المساعدات الدولية مغرضة دائماً، على الأخص إذا كانت ثنائية، وحتى رغم توسط هذه المؤسسة الدولية أو تلك. لا يمكن أن يكون عطاء إلا بفضل مبدأ التضامن.

والتضامن يفترض ان تُبنى الانسانية كجماعة. فلكي يقوم التضامن، والمحبة، والحسنى تجاه الفقراء، لا بد من الشعور بالانتماء إلى «جماعة عالمية»، وهو الأساس الذاتي والشعبي لمواطنية عالمية. والجماعة، قانونياً تفترض وجود مدينة عالمية، روما جديدة، وتأسيس «حق مديني» مفتوح لكل الناس بوصفهم مواطنين يؤسس هذا الاحساس بالانتماء لفعل انساني، من أجل الانسان كإنسان. وهنا يقوم كل دور المنظمات العالمية غير الحكومية، حيث تشل التسويات والبيروقراطية منظمات الأمم المتحدة. فحق التدخل يفترض وجود قيمة عليا، فوق الأمم، تنبع من كينونة الإنسان ووجوده، ببساطة.

3.3 ـ الطبيعة

مسؤولية جديدة

نعود، مرة جديدة، إلى الطبيعة، بصفتها قيمة. وبقدر ما تبدو القيمة «الإنسان» راسخة في الغرب، وعصية على التحولات الانقلابية، فإن قيمة «الطبيعة» ليست بذلك الثبات، بالضرورة. على

الأقل، يمكن أن يتغير موقعها في سياق أولويات القيم. ولكي يُقيم هذا التغيير، لا بد من تكوين فكرة واضحة عن هذا السياق، نظراً لأن القيم هي في علاقة من التبعية المتبادلة (تحديداً الله، الانسان، الطبيعة). والصفحات السابقة لم ترسم هذا السياق بالصورة المطلوبة.

أشرت سابقاً إلى أن الإنسان، بالنسبة لليونانيين القدماء كان موضوعاً في صلب الطبيعة التي هي نظام العالم، والقيمة الأسمى. على عكس ذلك، تلقى الانسان، في الديانة اليهودية ـ المسيحية وفي الثقافة الغربية، رسالة السيطرة على الطبيعة، من خلال اكتشاف الوسائل التقنية لاخضاع المادة والطاقة. بالنسبة للنظرية الاقتصادية يشكل استغلال الموارد الطبيعية أمراً بديهياً إلى حد أنها لا تأخذ هذه الموارد في حسابها. إلا أن هذا الاستغلال قد بلغ عتبة حاسمة، نقطة اللارجوع. فقد ظُنّ، حتى أزمة 1973، ان الأضرار الناجمة عن النمو يمكن أن يصححها النمو نفسه. والجِدّة الكبرى في الفكر البيئي المعاصر هو فقدان الثقة بهذه المقولة، وهو ما رمز إليه عنوان «النمو صفر» لنادي روما (1972). منذ الآن هناك شك جوهري في قدرة انتاج الثروة على تفادي التدمير المتواصل لتلك الثروة العظمى، أي الطبيعة. ان استغلال العالم بات يهدد العالم بالموت. وهذا الخطر هو الذي يعطي للقيمة «الطبيعة» طاقة جديدة. فحتى عند التمسك بالحساب النفعي وحده، على الانسانية بأن تأخذ في الاعتبار ندرة الموارد الطبيعة.

على أن الرؤيا تذهب أبعد من ذلك. فمهوم التهديد التكنولوجي

الأكبر[29] يفتح الطريق نحو مجال جديد من المسؤولية الانسانية. فكما كان المجتمع القومي، منذ قيام دولة الرعاية، مسؤولاً عن المخاطر الاجتماعية الملازمة لاستغلال قوة العمل الصناعية (حوادث العمل، المرض، الشيخوخة.. إلخ)، كذلك سيكون المجتمع العالمي، منذ الآن، مسؤولاً عن المخاطر البيئية الملازمة لاستغلال الأرض.

بفضل توحيد الكوكب تدرك الانسانية أكثر فأكثر انها تعيش في تكامل مع الطبيعة. (المحددة بأنها العالم ناقصاً الانسان)، أي مع «المسكونة»[30]. مع الأرض بوصفها بيت الانسان، تتسع المسؤولية لتشمل، لا الأرض، وحدها، بل الأجيال القادمة التي يجب أن تسكن بيتها الأرض نظيفاً وخصباً.

نحن نشهد إذن بزوغ نظام طبيعي جديد يجب أن يخضع له الانسان بوصفه قائماً في الطبيعة، لا خارجها.

حماية البيئة كقيمة جديدة

لم يستغرق وعي هذه المسألة أكثر من جيل أو جيلين. فالبيئية، كمجموعة من القيم، تشكل اليوم موجة قوية، ويمكن القول انها

---

(29) هذه المخاطر تعرض لها «إعلان مجموعة فيزالي» سنة 1987. «الطبيعة ترد بطريقتها الخاصة على الإساءات التي تتعرض لها».

(30) الإيكومان (Ecomène): كلمة اقترحها، انطلاقاً من اليونانية القديمة، ومعناها «الأرض المأهولة»، «العالم المتحضر». من هنا كلمة «مسكوني» الدينية، ومعناها: «الكوني».

انتصرت في الغرب، فهي تخترق الشباب دونما حاجة لأن تعلم في المدارس، واقتحمت اللغة الشعبية، وتلهم أحياناً أنشطة فعالة. المؤسسات والإدارات تدخل اليوم في استراتيجياتها التجارية، أو توظيفاتها البعد البيئي.

تاريخ القيم البيئية يجب أن يقيَّم في الارتباط مع تاريخ الحركة من أجل البيئة كمجال مؤسسي وقانوني جديد. هناك تغير ثقافي حقيقي، بالنسبة لثقافة الخمسينات الأوروبي، وقد شكل لقاء ريو دي جانيرو سنة 1992، أياً تكن التحفظات والانتقادات، حدثاً عالمياً، لا يمكن تجاهل نتائجه.

وتتشابه قيم الحركة البيئية عادة مع القيم المفترضة للمجتمع الريفي القديم، فتتقدم نفسها كقيم مضادة لحضارتنا المدينية والصناعية: الأصالة الطبيعية، العودة إلى الريف، اللغات والثقافات الأقلوية، الأزياء العتيقة، باختصار كل ما يستذكر «الطبيعي»، والحياة الريفية التي تعتبر في المتخيل أكثر طبيعية من حياتنا. ان مقولة العودة إلى الطبيعة ليست جديدة فعلاً في ثقافتنا: فروسو (المتوحش الطيب، وحب الطبيعة، وأحلام المتنزه المستوحد) كان يعترض على مساوىء الحضارة المدينية وهي في طور توليد الثورة الصناعية، والرأسمالية والنمو ـ القوة. لقد غزا الانسان الطبيعة، الأرض والبحر، والأجواء وحتى الفضاء الخارجي.

تدعونا البيئة إلى فهم ان الانسان لم يعد سيد الطبيعة ومالكها، بل أصبح حامياً لها. انه متضامن مع كل الأحياء في الطبيعة. حتى

الأرض، هي حية على طريقتها الخاصة[31]. ويمكن حتى القول إنه لا يوجد انسان من جهة وطبيعة من جهة ثانية، كأنما هي شيء يحيط به. منذ الآن أصبح المحيط، البيئة، هي الإنسانية ذاتها[32]. واحترام الطبيعة تفترض احترام الانسان الآخر. وهكذا تلتقي القيمتان الكبريان، كما سنرى عما قريب.

احترام الطبيعة هو احترام الانسان

أحد معاني كلمة «طبيعة» هو الطبيعة المتوحشة، التي لم تطبعها آثار الإنسان. الفيزيس من دون التقنية. إلا أن مثل هذه الطبيعة لم تعد موجودة. لم يعد الانسان يستطيع أن يتصور نفسه على جانب من الطبيعة، ولا الطبيعة من دونه. ربما نكون الآن في مرحلة تحول فلسفي أساسي. انفصل الانسان عن الطبيعة في عصر بعيد (التوراة) عندما اخترع إلهاً منفصلاً عنه؛ بالأحرى انفصل عنه كمخلوق عن الخالق. ولعله سيقبل، إذا ما تصالح مع الله أو إذا ما اعترف بطبيعته الإلهية وكف عن التفكير بالله ككيان منفصل، أن يعيد تموضع نفسه في الطبيعة، مثل اليونان القدماء، وأن يفهم

(31) يجب أن تسجل هنا مقولة «غايا»، وهي أن تُعامل الطبيعة ككائن حي، وتتصورها جسماً قادراً على ضمان الاستقرار لمحيطه الداخلي. من دون مزيد من التفاصيل، جوهر الفكرة هو دعوة الانسان لاحترام الأرض مثلما يحترم الحياة نفسها.

(32) أعلن الرئيس ميتران في ريو، حزيران 1992:
1 ـ الأرض هي نظام حي.
2 ـ موارد الكرة الأرضية محدودة.
3 ـ لا يمكن فصل الانسان عن الطبيعة.

الثقافة كشكل خاص من أشكال الطبيعة.

أخيراً، قد تكون «الطبيعة» اسماً آخر «للإنسان»، قد يكونا شيئاً واحداً، إذا لم ينفصلا، أو كائناً واحداً. وعندها لن يكون احترام الطبيعة، وهو أساس حماية البيئة، إلا صيغة من احترام الانسان، وهو أساس التضامن. القيمتان تقربان، إذاً، من الإندماج، أو الالتقاء، على الأقل. وتحتضن الأرض، بوصفها أرض الانسان، ذلك الاحترام الذي تمنحه البشرية لنفسها(33).

يحدث أحياناً أن يُنسب للأرض ما يعود في الواقع إلى الجماعة التي تقطنها ويصبح التعلق بمنطقة ما عملية توطين للمحبة التي تكنّ للجماعة تلك. حب الأرض هو الحب الكوني، هو الشعور الداخلي بثقافة انسانية كونية، كتلك التي بشر بها رومان رولان حين عقد روابط صداقته مع تولستوي، ورابندرانات طاغور، وغاندي، أو عندما رفض إعلان الحرب ضد الألمان الذين يحبهم، رغم خطر ان يبدو خائناً في نظر فرنسا. ولعلها طريقة من طرق استعادة رسالة الانجيل المسيحية الكونية، وربما قناعة خفية ومتكبرة بتفوق الدين المسيحي على الأديان الأخرى.

هل تقود كل الطرق إلى روما؟ لا. ولكن كل الأديان تقود إلى

(33) إذا كانت الطبيعة لا تنفصل عن الانسان، وإذا كانت حية مثله، فليس من قبيل العبث ان ننضم، كما يقترح ميشال سر، إلى ميثاق اجتماعي مجدد وموسع هو «ميثاق طبيعي». هناك إشارة إلى هذا في بيان مجموعة فيزالي عن حرب الخليج. ولكن يجب الحذر، وعدم وضع الطبيعة في موقع منفصل عن الانسان، واختراع حق طبيعي مواجه للحق الانساني.

الله، كما يقول الهندوسيون، كلها صحيحة عندما نعيشها بصورة أصلية ومتسامحة. «هذا الانجيل الكوني» تحسسه منذ بداية القرن شاب برهماني هو ڤيڤكانندا الذي شارك في برلمان الأديان في شيكاغو. ليس لله وطن، وليس له صورة ثقافية، رغم انه يرتدي في كل الأديان وجهاً أو وجوهاً غيبية ومألوفة.

4.3 ـ الحب

البقية الثمينة

قررت في اللحظة الأخيرة أن أكرس حيزاً خاصاً لتلك القيمة الأقدم في الثقافة اليهودية المسيحية: الحب، القلب. الكلام عن القلب يثير تعجباً واستخفافاً واضحين في الأوساط العلمية والجامعية، ويثير حتى بين أصدقائي مشاعر الانزعاج والخجل والتململ. وأني أتساءل إليس هذا دليل على قيمة كامنة؟ قيمة القلب، بوصفه منبع الرابط الاجتماعي، ليست مقبولة في ثقافتنا الموسومة بالعقل: كل شيء يجب أن يأتي من الرأس. ومنذ أن احتل العقل مكان الله، احتلت المنفعة مكان الحب والعدالة. الرغبة، والعاطفة، والشعور بالحب هي لا عقلانية. مشاعر الحب تتلاقى مع فكرة الهبة، هذا الرابط الاجتماعي الحي الكامن تحت العلاقات السياسية والسلعية. الحب يثير شعور عطاء الذات، كما يثير الإحساس بالجمال، والتأثر الفن، الحب حار والمصلحة باردة، والعطاء هو دفق يفيض، كالعاطفة في حين ان الحساب النفعي هو فيض قلب جاف. الذي يحب ويتأثر، يتعاطف ويشتاق، هو ذاك الذي يتحول ويشذ عن الخط العقلاني للحساب الاقتصادي، أما

رجل الحساب النفعي، العقلاني كلياً، الذاهب إلى نهاية استراتيجية العقلانية، فهو لا انساني إلا إذا كان يتعامل مع الآخرين كإناس لا كأدوات في خدمته. هذا البعد من الحياة الاقتصادية لا يظهر إطلاقاً في النظرية الاقتصادية.

«الانسان الاقتصادي» ليس إنساناً، انه حاسب أي حاسوب. والتعاطف الذي يمكن أن يشعر به تجاه الآخرين هو ما يجعله في ثقافتنا انساناً، هو الجزء الانساني في وضعية لا انسانية من اللهاث وراء الربح أو السلطة. وها نحن في القلب المتناقض من عالم قيمنا، حيث المشاعر منبوذة من العقل ومكبوتة في اللاعقلاني، وهي رغم ذلك تشكل معيار الانسانية نفسها. فالكائن البشري يمتحن انسانيته في تجربة أحاسيسه إزاء الآخر. وهذا الشعور هو بالضبط «الشعور الانساني» بالمعنى الذي نقول فيه: لقد أثبت انسانيته. وذلك هو، بمعنى آخر، الشعور بالحب.

الحب إذن قيمة مركزية لا تفصح عن اسمها[34]. فلنقل «الصداقة»، لكي نحترم الخفر. وليست الصداقة بعيدة عن الأخوة، الشعار الثالث للجمهورية الفرنسية بعد الحرية والمساواة. نتحدث عن الصداقة بين الشعوب لنعارض بها التنافس بين الدول القومية. كان الحب رسالة المسيح المركزية منذ ألفي سنة، رسالة تناقلتها كنيسة نسيت، غالباً، هذه الرسالة في الطريق، وفقدت الروح لكي تبشر بالنصوص. وهذا سبب جوهري من أسباب صعوبة الكلام عن الحب. لقد أفرغت الكلمة من معناها، في حضارتنا اليهودية

(34) كلنا نحس بالحاجة لأن نحِب ونحَب. إلا أن هذا لا يقال، عادة.

المسيحية لأنها كثيراً ما استخدمت كتبرير لعدم التسامح، وحتى المجازر، ضد الشعوب غير المسيحية. وفي كلام حميم أكثر لم نتلقَّ في ثقافتنا الخاصة، من أهلنا، ما يمكن أن ينتظره الطفل، ونحن عاجزون عن إعطاء ما لم نأخذه. لم نعد نعرف كيف نحب، ولم نعد نعرف ما هو الحب. عندما نتوهم أننا نحب فإننا نتخذ وضعية المحب من دون أن نعاني مشاعر الحب الحقيقية. من هنا الشعور بعدم أصالة ما نحس به، غالباً. ولكن من مكان ما في داخلنا لدينا إحساس ما بهذا الشيء فقد عشنا في الطفولة تجربة حب لم تكن متبادلة، ربما. الحب هو، رغم عدم رغبتنا بالاعتراف، القيمة الأسمى، التي تفقد كل القيم الأخرى معناها من دونها (الانسان، الجدارة، الاحترام، التضامن). الحب متهرب، لا يمكن التقاطه، ومع ذلك هو موجود. ولكن كيف يمكن تمرير الرسالة وإعلان قيمة الحب؟ فهو يتجمد ويموت ما ان يُقال. الحب لا يُعلم ولا يُبشر به. يُعاش وينتقل في الصمت. الشيء الوحيد الذي يمكن أن نؤكده فيه هو انه موجود، ممتلىء بالايجاب، ممتلىء نعم.

الفن والمقدس

المقدس اسم آخر للحب، إذا فتح الملحد قلبه فسيكتشف فيه حنيناً إلى المقدس. لا يأتي المقدس من خارج، وليس خارجاً، إنه فيه، في أعماقه. المقدس تجربة داخلية. هو ليس ميزة موضوعية في الكائنات، بل الشعور الذي يخالجنا عندما ننفتح عليهم ونتصل بهم برفق الاحترام النابع من أعماق الروح.

لم يعد للمقدس مكان رسمي في مجتمعنا. الكنائس، بالتأكيد،

مواضع للدين، لكن المقدس لا يستطيع الانحباس في الدين، فهو يضمِّخ المجتمع كله. أحد مواطن تكشف المقدس الحديث هو الفن. الجميل، أيضاً، صورة للمقدس، منذ أن كفَّ أن يكون تمجيداً للأمة، وحسب. ولعل أهمية الفن هي صورة مسبقة عن زوال القوميات في المستقبل.

للحب مكانة في الأدب، والرسم، والموسيقى، والغناء، والسينما. ولكننا نحس، غالباً، بأن الفنان لا يقول، أو يرسم، أو يؤلف، أو يلعب، إلا من خلال عملية السمع والنطق، كما لو أنه قد فقد الأثر هو أيضاً. أنه يقدم لنا الصورة (كليشيه) في حين أننا نتمنى لو ينقل إلينا الإرتعاشة!

الحب أيضاً قوة

قد تكون طاقة الحب وطاقة القوة من طبيعة واحدة. شكلان مختلفان لطاقة مختلفة الاتجاهات. قد تتجه نحو الاحترام، أو نحو العنف. الطاقة الانسانية والكونية التي تغذي الحقد والحرب هي نفسها التي تطعم الصداقة، والتعاطف، والتضامن. لا نستطيع أن نمنع الحرب (ومنطق القوة) عندما نخاف من الحرب ومن العنف. فمعنى ذلك معارضة طاقة سلبية بطاقة سلبية أخرى. ومن الوهم أن نناضل ضد العنف من خلال محاولات تهدئته، واحتوائه، ومنعه بالمبادىء والاجراءات، والقواعد، والمعاهدات. هذا ما يعلمنا إياه التاريخ. القانون ضروري لتحديد التخوم، وإعلان النظم، ولكنه لا يكفي. فالعنف يحطم السدود والحواجز لدى أول انفجار لبركانه. أفضل ما نستطيع أن نقوم به أن نكف عن تغذية طاقة العنف، من

خلال تحويلها إلى صداقة. «الحب أيضاً قوة»، يأسر، ويجذب، خاصة أولئك الذين افتقدوه من دون أن يعلموا ذلك. الحب هو وجه القوة الآخر، لا بل هو القوة نفسها تحت حكم آخر. التضامن شكلٌ مجتمعيٌ للحب، ومن خلال التقاط قوته استطاعت الدولة أن تخفف العنف في قلب الأمة.

مشكلة عصرنا هي في توسيع هذا الالتقاط ليشمل المدى العالمي. مع خطر أن ينزلق هذا الالتقاط إلى انفجار عنيف على مستوى الكوكب. ولكن ألا يكون خطابنا تعزيماً ساخراً لطرد شبح كارثة متوقعة. فليكن! لم نعد نملك سوى أن نقول، ونسمّي، ونطرح السؤال. فقد أفقدتنا حسابات المردود والقوة الطريق الذي يؤدي بنا إلى الجوهري.

الحب والطبيعة

هنا أيضاً، يمكن أن تكون الطاقة التي تحمل حب الناس هي التي تحمل حب الطبيعة[35]. يمكن الاعتراض على هذا بالقول إن الناس يمكن أن يحبوا الطبيعة حتى العبادة. وأن يكرهوا الآخرين من البشر، في آن. تعلم الانسان كيف يسيطر على الطبيعة، ويروّضها، ويمارس عنفه عليها. المسألة الآن هي تحويل ما يسمى «بالسيطرة» على الطبيعة إلى حب لها. عندما يحب الانسان الطبيعة

---

(35) لا يمكن اختصار «البيئية» بحماية الطبيعة، في فرنسا على الأقل حسب غي ازنار، رئيس جمعية «جيل بيئة»، الكلمات الرئيسية هي «التضامن» و«الاستقلالية». وهي التي تحدد العلاقة الجدلية بين الانسان والعالم. المثال التاريخي البيئي هو جماعة متضامنة، متآلفة، ومتآخية.

فإنما هو يحب نفسه[36]. العطاء (الهبة)، والحب يفترضان، تلقائياً، إعادة اندماج الانسان بالطبيعة.

---

(36) هذا ما نكتشفه في العلاقات بين شعوب المجتمعات «البدائية» والطبيعة. الإنوي في كندا يصطادون الإيل لغذائهم فقط ويرفضون المتاجرة به. ويبدو ان هذا السلوك يعبر عن احترام يشمل مجموعة أوسع من الناس والحيوانات.



4 ـ تقييم عالمي

1.4 ـ طوبى ضرورية

كيف ننتقل من المجرد، النظري، إلى العملي، الملموس؟ في أية شروط يمكن إجراء تقييم، أي اعتراف بالقيم الجديدة أو القديمة للإنسان والطبيعة؟ إجابتي هي بضرورة وجود مرجعية للتقييم، مؤسسة، مجموعة من الأفراد الذين يتمتعون بحد أدنى من السلطة المعنوية، والقادرين على إعلان: «هذا يشكل قيمة». لا شيء جديد في هذا الأمر. فمثل هذه المرجعية لحظتها مجموعة فيزالي في «إعلانها» عن المخاطر التكنولوجية الكبرى. يجب ببساطة توسيع ما عُمل حتى الآن منذ تأسيس عصبة الأمم، وبخاصة منظمة الأمم المتحدة والهيئات والمؤسسات المحيطة بها.

الطوباوي هو ما سيأتي. ولكننا بحاجة لطوبى، تحتاج الإنسانية لأن تخترع خرافاتها. مع ذلك، نحن نعلم أن الطوباويات خطيرة. الطوبى الشيوعية تمخضت عن الغولاغ. وستكون طوبى نمط التطور الجديد خطيرة «إذا كانت مجرد كلام، مجرد تعاويذ». وبخاصة إذا كانت تابعة لنمط نمو انتاجي. ولكن هناك حاجة لإبداع متخيل. «لمتخيل جماعي يحمل مثالاً آخر، ويكون شيئاً مختلفاً عن بديل

غامض». باختصار، نوع من الخرافة المضبّطة. فكرةٌ تلزم عقل ما ـ بعد ـ الحداثة الصرف. من واجبنا ان نتخيل.

قد تكون طوبى «المدينة العالمية» ضرورية لتفتيت العصبيات القومية. فهذه الأخيرة هي العقبة الأكبر أمام الوعي البيئي العالمي. الأمة تقوم على الفصل، والاقصاء: كل تحديد هو نفي. والانتماء إلى الأرض أو الجماعة القومية يدعم إرادة القوة القومية. وكل أمة تحتاج إلى دين عن الأمة.

من زاوية نظر حماية الأرض، كل البشر أخوة، لا وجود لقوميات، للبيئية رؤيا تخترق القوميات تلقائياً. والوعي الكوكبي يمتلك نظرة زمنية مختلفة عن العلم الاقتصادي أو السياسة. فعلى عكس المدى القصير الذي تعمل فيه السياسة، الأفق المسكوني، أو الكوني، هو أفق طويل الأجل. الوعي الكوكبي يحتوي، في توسعه، مصالح الأجيال الآتية. فهو يتغذى «بتضامن بين الأجيال» لا يستطيع الحساب الاقتصادي أن يستوعبه أو يفهمه. إنه اسم آخر للمسؤولية. بالنسبة للإنسانية، بالجملة، الوعي الكوكبي هو وعي بالذات ووعي أخلاقي في آن معاً.

2.4 ـ تطور جديد

ان فكرة «التطور الجديد» هي اليوم، طوبى، بلا شك. ولكنها ضرورية لإرغام الناس على التفكير في السبل والوسائل الكفيلة بهذا التطور، فيما يتعدى الإعلان عن المبادىء الأساسية مثل: العدالة، التضامن، حماية الطبيعة.

اقتصاد سياسي عالمي بعيد الأجل

على المستوى الاقتصادي الصرف، لا تُنتج التوازنات الكبرى من خلال تكيف تلقائي، يُرمز له باليد الخفية. فهذه اليد، تحديداً، لا تستطيع أن تمارس دورها إلا في داخل جماعة سياسية متشكلة، ولا تصلح للعمل على المستوى العالمي، حيث التسابق والحرب هما الحقيقة الدائمة.

أي تضبيط عالمي يجب أن يكون، على الأقل، كينزياً (على المدى القصير)، ويستوجب نظاماً تحليلياً لاختلاف التوازنات الماكرو ـ اقتصادية القصيرة الأجل، في سبيل تعويض عدم المساواة في هندسة النمو (أو توزيع الثروة) عبر الوسائل الخاصة بدولة الرعاية.

إلا أن هذا ليس سوى الحد الأدنى. على التضبيط أن يعالج الأجل الطويل. وهذا لا نموذج له حتى الآن. كيف يمكن فهم إعادة انتاج الإنسانية برمتها، وتأمين شروط ذلك؟ كيف الحصول على توافق أولي بشأن مصالح البشرية الاقتصادية لمدة 30 أو 50 سنة؟ كيف نورث الجيل اللاحق كوكباً في حالة تقدم؟ إنه إشكال التضامن بين الأجيال، وملكيتها المشتركة في الحاضر والمستقبل.

علينا أن نضع صيغة من «الاقتصاد السياسي العالمي» تعيد «للاقتصاد السياسي» معناه الأول: ان يشكل أداة معرفية في إدارة شؤون المدينة السياسية، على غرار إدارة شؤون المنزل. الجدَّة الكبيرة في هذه الصيغة، التي تميزها عن كتب الاقتصاد الدولي المتداولة، ستكون «التفكير من زاوية مصالح المدينة العالمية».

على «التطور الجديد» ان يدمج، في سياقه الخاص، الحفاظ على

الموارد الطبيعية، أي الطبيعة، كإرث وثروة طبيعية. العلم الاقتصادي الحديث ضعيف التجهيز معرفياً لادارة المجتمع والطبيعة في آن واحد. يجب توسيع حقل هذا الاقتصاد السياسي العالمي، الذي سيشكل الوجه العملاني والاقتصادي، بالمعنى الكلاسيكي، لعلم أوسع هو: «الإيكومينولوجيا».

من أجل ايكومينولوجيا

يعتقد روني باسي، أن أول إشارة واعية وشاملة للأضرار التي يلحقها النمو الاقتصادي بالطبيعة، تعود إلى تقرير روما سنة 1972. إلا أن هذه الأضرار اعتبرت آنذاك ضيقة، وقابلة للإصلاح عن طريق سياسة بيئية تعالج كل قضية على حدة. بعد عشرين سنة، ومع بروز مشكلة الأوزون، بدأنا ندرك، أن آليات التضبيط الذاتي للأرض هي نفسها في موضع التساؤل، وأن هناك تناقض بين المنطق الاقتصادي ومنطق تضبيط المدى الأرضي الحيوي. البذور الأولى لهذا التناقض ترجع، في الواقع، إلى لحظة مواجهة الانسان للطبيعة، من موقع الرغبة في استخدامها واستغلالها.

العلم الاقتصادي يفكر في ثغرات أداء آلية السوق، كما يلاحظ باسي. ولكن ماذا يعني ثمن الأوزون، أو ثمن التضبيط الحراري للأرض؟ لا يوجد اقتصاد للبيئة، بل اقتصاد شامل تندمج فيه قوانين الطبيعة، أو المدى الحيوي الأرضي. الاقتصاديون عموماً لا يشعرون بضرورة تجديد أنماط فكرهم في العمق، ما عدا بعض الطليعيين، أمثال جيورجسكو ـ روغن وبولدنغ، وباسي نفسه. ولكي نقيس مدى المسار الواجب قطعه، وصعوباته، يكفي أن نلقي

نظرة على ابتسامات الهزء التي تشتعل في أورقة كليات العلوم الاقتصادية عندما نتكلم عن البيئة.

ان العلم الاقتصادي الجديد الذي يدعو إليه باسي في أمنياته سيكون نوعاً من البيئية الانسانية، علم العلاقات بين الإنسان ومحيطه. اقترح: الايكومينولوجيا، علم «الايكومان»، اندماج الاقتصاد والبيئة. علم يضع عمليات الانتاج المادية والطاقية في سلسلة التحولات الذاهبة من الشمس إلى الإنسان. المشكلة المركزية في هذا الاقتصاد الموسع لن تكون في التضبيط الماكرو ـ اقتصادي الكلاسيكي، وإنما في تضبيط المدى الحيوي الأرضي نفسه.

إلا أن هذه الايكومينولوجيا ستصطدم، بسرعة، بإشكاليات التقييم. فانتاج الثروات المترافق مع احترام الطبيعة يستلزم مفهوماً للمنفعة والقيمة أوسع من المفاهيم الذي عودنا عليها الاقتصاد التقليدي. ستتشكل القيمة على صعيد عالمي، وستتضمن كل الآثار الخارجية التي لا يجري احتسابها، وكيف تحتسب؟ ماذا يُنتَج؟ بأي كلفة اجتماعية؟ كيف تتوزع الموارد المشتركة؟ هل تتناسب قيمة النتائج مع قيم التوظيفات؟ كيف نبني حسابات الكوكب الأرضي، في حين تتجاهل الحسابات القومية رفاهية الناس؟ كيف يحسب «حساب» الطبيعة سوى بالانفاق الاجتماعي الموجه لحمايتها؟ ليس من سعر للطبيعة. إنها الحياة نفسها، وأصل كل القيم.

من الأجدى ألاّ نتمسّك بالأجهزة النظرية الشكلية لكي نوزع جهود الانتاج (تعويضات الموارد). فالتقييم، كما رأينا، هو مشكلة عملية، لا نظرية: هي الديمقراطية، وسيكرس ما تبقى من هذا

الفصل للبحث في تشكل «قيمة عالمية» من خلال وسائل ديمقراطية.

3.4 ـ منظومة قيم لشبه ـ ذات عالمية

كيف تصبح القيم الاقتصادية المقدّرة مواضيع واقعية؟ كيف تعبرُ قيم الحضارة من المبدأ إلى الواقع؟ كيف تصبح القيم الأخلاقية عادات عملية؟ سأرسم في الملحق تصوراً حول آلية هذا التحول. هذه الآلية تفترض إيجاد ما اسميه بـ«شبه ـ ذات»، مؤسسة يلتزم العاملون فيها بوعيهم، وإرادتهم، وقولهم. في الحقيقة لا وجود لقيمة بذاتها، كما تقيسها السوق، أو مؤسسات المحاسبة القومية (القيمة السلعية، سعر التوازن، أو أكلاف انتاج الخدمات غير السلعية). «لا وجود لقيمة إلا بالنسبة لذات أو شبه ـ ذات».

أي شبه ـ ذات؟ ذلك هو السؤال الحاسم: ـ الفرد؟ تلك هي رؤية النظرية الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة المسيطرة. رؤية الميكرو ـ اقتصاد.

ـ المؤسسة؟ وهي المصنع أو الإدارة بوصفهما تمتلكان ستراتيجية اقتصادية، قدرة على القرار والمبادرة. وهذا دائماً في فلك الاقتصاد، بالأحرى الماكرو ـ اقتصاد (مثلاً وحدات المحاسبة الوطنية). وكل مؤسسة تنظر إلى العالم كأداة للتقييم (المنفعة).

ـ الطبقة؟ عندئذ ستكون للمصحلة الطبقية (بالمعنى الماركسي) الأولوية على كل القيم.

الإنسانية؟ الأرض، إذاً، هي الثروة الجماعية الصرف، الأثمن

من كل الثروات، حتى القومية منها[37]. لأن الأرض هي الإنسانية، لأنها هي الحياة في كل أبعادها.

وجهة نظر الايكومينولوجيا، هي دائماً عالمية. فهي لا تبالي بالأمم ومنافساتها، والقيمة عندها عالمية بالجملة. انها قيمة الكوكب، قيمة الحياة. وما يبدو اقتصاداً خارجياً في نظر الأمة قد يكون نقيضه في نظر الجماعة العالمية. القيمة والمنفعة لا معنى لهما إلا بالنسبة إلى ذات. أي ذات؟ علينا، نحن، ان نختار. قبل أن نكون فرنسيين، أو حتى أوروبيين، نحن كائنات بشرية. باسم أية قداسة علينا أن نضحي لمجتمع تنافسي أكثر طغياناً من مجتمع الاستهلاك؟ لماذا نخضع لمشيئة القوة الوطنية؟ ما كان هناك أي دور للمردودية لولا هذا التسابق العالمي الذي لا ينتهي. حان الوقت لاستعادة المثال الأممي الذي تخلت عنه الحركة العمالية سنة 1914.

4.4 ـ مؤسسة عالمية، قانون مسكوني للأرض

كم من الذوات وأشباه الذوات، كم من القيم، كم من السلالم والسجلات للقيم. لكي تكون هناك قيمة عالمية واحدة، لا بد من وجود شبه ـ ذات عالمية واحدة، مرجعية عالمية وحيدة للتقييم. في الواقع لا يوجد الذات أو شبه ـالذات بذاته، بل يوجد مادياً،

---

(37) وجود هذا الكنز الجماعي هو خارج أي سعر، لأنه شرط وجود الثروات الأخرى جميعها. كذلك في لعبة الشطرنج، مثلاً، للملك قوة هجومية أضعف من الوزير، ولكن قيمته الاجمالية هي لا نهائية، لأن موته معناه انهيار كل القيم الأخرى. في عالم اليوم مكان الملك شاغر إلى حد ما، ولكن شاغله هي الانسانية بأسرها.

مؤسسياً. لا ذاتِ من دون مؤسسة تمثله. القيمة تمثل موضوعاً بالنسبة إلى موضوع آخر.

والإنسانية تحظى بمؤسسة خاصة تمثلها، هي منظمة الأمم المتحدة. وستكون مؤسسة الأمم المتحدة لحماية الكوكب التي هي أكثر من مجرد منظمة للتعاون الدولي، مهما كان ضعفها الإداري، الحلقة الأولى في تثمين الأرض، أي مرجعية تتحقق فيها أبحاث، وتأملات، وتجارب، وأحكام قيّمة تتعلق بصحة الكوكب. لقد أعلنت منظمة الأمم المتحدة، في عدة مناسبات، انها تعتبر نفسها مسؤولة عن الإرث المشترك للإنسانية، بوصفه لا يعود إلى أية أمة لوحدها، ولضرورة إدارته بصورة مشتركة في مصلحة الإنسانية كلها مثلاً: الفضاء الخارجي (1966)، استثمار موارد أعماق البحار، البيئة (ستوكهولم 1972 ـ برنامج الأمم المتحدة للبيئة). الطريق، إذاً، أصبحت مفتوحة.

المنظمات غير الحكومية تلعب الدور نفسه. منظمات حقوق الانسان، والدفاع عن السجناء السياسيين، «السلم الأخضر» (غرينبيس) من أجل حماية البيئة.

يمكن لمؤسسة التقييم أن تكون، في الحدى الأدنى، سلطة قضائية، كما اقترح تيري غودان، سنة 1993. وهذه ضرورية لبناء «نظام مشروعية جديد»، كشرط لتقييم الحماية الطبيعية. لا قيمة من دون قانون، وتخصيص قضائي. إذا كانت الانسانية هي «المالك» فلا بد من صيغة للتملك، ومن مرجعية قضائية لمعاقبة الانتهاكات.

منظومة القيم هذه تستلزم نظاماً قضائياً دولياً. قانون الأرض،

الذي يجب أن يطبق على الإيكومين (البيئة والاقتصاد)، الأرض المعمورة. بكلمة قانون مسكوني، كوني، قانون طبيعي يجد كل فرد فيه نفسه، القانون الذي يمثل، في التشريع، حقيقة أن الأرض والطبيعة هي فعلاً «ملك» للإنسانية كلها.

هذا القانون المسكوني سيكون، في الحقيقة، مبدأً عاماً للقانون الدولي، نوعاً من حق الطبيعة قريباً من «حقوق الانسان»، وفي إطار فهم واسع، نوعاً من حق الحقوق، فوق الحقوق الوضعية. لكن الدول تحذر من أية مرجعية دولية مستقلة لأنها تنتقص من حرية حركتها ومن سيادتها.

5.4 ـ طبقة إدارية عالمية

هل من العبث والرجعية أن نتصور قيام إدارة متخصصة في الدفاع عن مصالح الإنسانية البعيدة المدى؟ أحد أسباب قوة الديمقراطيات الحديثة وجود طبقة إدارة تتماثل مباشرة مع مصالح الدولة العليا، إلى جانب الطبقة السياسية أو طبقة البرجوازية[38]. أنا، هنا، متحفظ، ولكنني أطرح السؤال.

تاريخياً، اقتضى تشكل الأمم عملاً سياسياً تقوم به طبقة متخصصة، طبقة كهنوتية للوظائف الهندو ـ أوروبية الثلاث، وفي تعابير حديثة طبقة إدارة متخصصة لشؤون التوحيد الثقافي، على قاعدة عمل اندماجي آخر قامت به الكنيسة خلال مرحلة تحويل

---

(38) تلتقي هذه الفكرة مع ملاحظة غودان: «لا تتحول الأشياء إلا عندما يهتم بتحويلها رجال مهن».

البرابرة إلى مسيحيين التي استغرقت ألف سنة تقريباً. وكذلك الهند، هذه الأمة الكبرى، فقد بنيت بفضل عمل توحيدي دؤوب، وعملية هضم طويلة أنجزتها طبقة البراهمانيين الهنود. التلاحم الوطني في الهند الحديثة يقوم على الهندوسية، كما رأينا في لحظة الانفصال سنة 1947، وكما نشهد اليوم في الصدامات الدامية بين الهندوس، والسيخ، والمسلمين.

إن تماهي الطبقة الإدارية بالمصالح العليا للدولة يصبح خطيراً إذا لم يتوازن بالسلطات التي تستمدها الطبقة السياسية من الاقتراع العام. فأحياناً ينسى الموظفون أنهم في خدمة الناس، كما يقول فرنسوا بلوك - ليني وروبير فريس، وينتهوا بالانتماء المطلق «لجهاز الدولة» ذاته، جهاز القوة العامة. من خلال إرادة هؤلاء ووعيهم تصبح الإدارة أداة ضغط هائلة في يد أقوياء هذا العالم فتسحق الصغار على أبواب مؤسسات الأمن الاجتماعي والشرطة البلدية. يجب بالضرورة إذاً أن تخضع الطبقة الإدارية لمراقبة طبقة سياسية منتخبة، تستمد من الشعب السيد سلطة مستقلة عن الدولة والمال، في آن معاً.

ولكن، رغم هذه المخاطر، هل نحن متفقون، مثلاً، على تقييم إيجابي لعمل «بيروقراطي» لجنة بروكسل الهادف إلى دفع فكرة حماية البيئة إلى اهتمامات مجالس الوزراء أو المجلس الأوروبي؟ إذا كان جوابنا نعم، فعلينا الانحياز إلى فكرة قيام طبقة إدارية عالمية متخصصة في مشاكل البيئة.

6.4 ـ الأصل الشعبي للسيادة العالمية

شعب عالمي

في نهاية المطاف، ليست الأجهزة الإدارية والسلعية أجهزة مستقلة وسيدة. السيد هو الشعب. ولن تؤسس الدول أطراً دولية، إلا إذا نهض لهذه العملية تحرك ذو عمق شعبي. من دون ذلك لن تكون هذه المؤسسات إلا بيروقراطيات فارغة، خالية من الروح والفعالية. لا يمكن أن تكون المواطنية العالمية إلا ذاتية عالمية. وتلك هي النقطة الأكثر دقة.

كيف ينخرط الأفراد في عملية الاعتراف بالأرض؟ ما العمل لكي ينتموا إلى نظام قيم مركزه الأرض، بوصفها الثروة الجماعية الأعلى؟ إنها مسألة تحميل الأفراد مسؤولياتهم (المسألة التي طرحها ميشال بو في مقدمته لكتاب ليستر براون). من جهة أولى، تفترض هذه المسؤولية مؤسسة دولية تحت رعاية الأمم المتحدة التي تجسد المسؤولية الجماعية للإنسانية تجاه نفسها وتجاه محيطها. ومن جهة ثانية، لن ترى هذه المؤسسة الدولية النور، ولن تكون فاعلة، إلا إذا حظيت باحترام ودعم مليارات الأفراد. الحلقة المفرغة: لا مبالاة الناس، غياب مؤسسة لحماية الطبيعة. الصيغة الفاعلة: انخراط الناس، وفعالية هذه المؤسسة.

إن تحمل المسؤولية الفردية عملية طويلة المدى لا تتحقق إلا مدعومة بعنصر الرغبة، لا بعنصر الواجب، أو الإكراه المعنوي. وإذا كان من ظهور لأخلاق جديدة، فلا بد أن تكون نابعة من رغبة، لا من فعل التلقي.

العجز المتسلسل للفرد

نتحول إلى «لامبالين»، وغير مسؤولين، عندما نشعر بأنفسنا عاجزين، وأن المسافة بين نشاطنا ونتائجه العامة بعيدة جداً، والعقبات كثيرة على الطريق. العجز هو ناتج آلية «عقم»، وحدها يأخذها التحليل السلعي بعين الاعتبار: أنا أفعل ما يفعله الآخرون، لأنني إذا تصرفت خلافهم سأزاح أو أتضرر. الإلزامات الاجتماعية تدفعني إلى تقليد الآخرين: التسلسل، إذا امتنعت عن استخدام سيارتي في سبيل تقليل كمية غاز الكربون المنفوث فذلك لن يغير شيئاً في معدل التلوث العام. إن عدم الفعالية المفترضة لعملنا تجعلنا نرتد عن القيام به. والآلية التسلسلية هي في أساس كل الجبن الاجتماعي.

المواطن السيد: القدرة على التأكيد

كيف يمكن تجاوز الآلية التسلسلية؟ الشرط الأول، ثقافي. هو القناعة التي يمتلكها الفرد بأنه إنسان، لا موضوع حساب نفعي، وبوصفه إنسان فهو متصل بطاقة الإنسانية كلها، ويستطيع أن يشهد من أجلها، أحياناً، وأن يمثلها، ويتحدث باسمها حتى عندما يكون وحيداً.

فرد بمفرده يستطيع أن يجنّد من الطاقة أكثر من مجموعة مسلسلة. الطاقة ليست مسألة عدد. الفرد يستمد قوة مقاومته أو تأكيد ذاته من طبيعته كإنسان، من صفته كمواطن في الجماعة الإنسانية. المقدس حيوي دائماً. فالإنسان، عندما يجترح فعلاً إنسانياً لا يفهمه محيطه، إنما يؤكد صفته الإنسانية، ويوزع طاقة مهمة، حتى في

مواجهة تراتبية قوية. وهذه الطاقة هي التي تخول مرؤوساً أن يرفض أوامر الأعلى في التراتب. وهي التي سمحت للقاضي جيوفاني فالكوني بأن ينتفض ضد المافيا والمتواطئين معها في أجهزة الدولة. اليوم تنهض إيطاليا خلفه وبعده[39].

المواطن السيد: الاقتراع

تسمح لنا الديمقراطية بأن نقترع لصالح الذين سيعملون في الاتجاه الذي نتمناه. بعض المنتخبين يضمّنون برامجهم مسألة الرفاه العالمي. لا شك أن هؤلاء هم خارج السلطة، وعندما يصلون إليها سيخضعون إلى اعتبارات خارجية للقوة وسيتصرفون بصورة مختلفة. ولكن، مع ذلك... يسمح النشاط في قلب المجتمع المدني لأن تشق الأفكار الجديدة طريقها، ويخلق أشكالاً جديدة من الثقافة تؤثر على هؤلاء المنتخبين. والثقافة البيئية هي مثال نموذجي.

وإذا استطعنا ان ننتخب، مباشرة، هيئة عالمية ذات سلطة معنوية على الأقل، ستكون هذه خطوة أولى. دور وزارة البيئة الفرنسية تطور كثيراً منذ تأليفها سنة 1972. ورغم افتقادها للوسائل، تجسد هذه الوزارة، في صورة ما، الوعي البيئي لفرنسا.

هناك مسافة هائلة بين نظرية الشعب السيد وتطبيقها. ويبدو أن السلطة البيروقراطية للدولة تنجح في تحدي العجز التسلسلي للمواطنين؛ «أنا الدولة»، هكذا قال لويس الرابع عشر. هذا يصح

(39) كان يمكن لخطوة من هذا النوع أن تنهي، بضربة واحدة، كل قضية «الدم الملوث»، في فرنسا.

في الأوقات العادية، أما في لحظات الحضور التاريخي الخصب، فالعكس هو الذي يصح. ولنلاحظ استيقاظ الشعور العام في إيطاليا، التي خضّها الفساد والمافيا، من خلال جواب القاضي فالكوني على إحدى شبكات التلفزة: «الدولة هي نحن» (جريدة لوموند، 31/ 5/ 93).

المواطن ـ المستهلك السيد

المستهلك سيد بالطريقة نفسها، التي هو بها مواطن. لمرة، يمكن أن نتفق مع النظرية الكلاسيكية الجديدة: في نهاية التحليل، المستهلك هو الذي يقرر فعلاً، ولا أحد سواه، أياً كانت نظرياتنا عن تصنيع الحاجات الزائفة، من قبل المؤسسات الراغبة في تسويق منتجاتها. هنالك كل الأعذار والمبررات التي نريد، ولكن، في النهاية، نحن من نحس بحاجاتنا، ونحن من نشتري ما نعتقده ضرورياً لإشباعها، ونحن من نرتّب مداخيلنا لتأمين هذه الحاجات المادية أو الاجتماعية. بكوننا بشراً، نحن لسنا ظلالاً للبنى. ولولا هذا النداء للحرية لما كان حصل أي تغيير على الإطلاق.

إذا كنا نرى أن النمو مسؤول عن التلوث، نستطيع أن نقرر الحد من استهلاكنا. هنا قيمة «التقشّف»، شهية الاستهلاك هي مكوّن من مكونات شهية القوة، ومجتمع الاستهلاك وجه لمجتمع القوة. أنا حر في تحديد كمية عملي واستهلاكي معاً. الحاجة، هي أولاً، الرغبة في امتلاك مثل ما يملكه الآخرون. هناك دائماً تحديد للحاجة، تحديد اجتماعي، مسلسل.

لقد تغيرت العقليات، خلال عشر سنوات، بفعل حراك العادات

وتغيراتها غير المرئية. اليوم، يشكل عنوان احترام البيئة حجة مقنعة لتسويق بعض المنتجات إعلانياً. قد يكون الإعلان تلاعباً، ولكنه يبقى مؤشراً على تغير في الذهنية. الجيل الشاب مفعم بهذا، أما الذين تربو أعمارهم على الأربعين، فهم أقل حساسية إزاء الروح البيئية، لأنهم لم تُتَح لهم فرصة التحسس. هنا إذاً تغيير، بالفعل.

مجموعات ذوات وذاتية عالمية

يمكن للمبادرات الفردية أن تُلتقط وتُنظم من قبل مجموعات ذوات أو مجموعات قائدة، تترجم الحاجات والتطلعات، خارج مؤسسات السلطة (غرينبيس)، التي تترجمها إلى مقترحات حكومية تضغط على الهيئات الدولية التي تمارس تأثيراً على النفوس، والثقافات، وقيم رجال الدولة، والمنتخبين، وموظفي المنظمات الدولية.

المجموعة ـ الذات (وهذا أيضاً من اختراع جان ـ بول سارتر) هي مجموعة مرنة وغير تراتبية في تنظيمها، لا تجمد حياتها الداخلية طقوس وتقاليد. وهي تستطيع أن تلتقط، من خارجها، إشارات ما هو حي في المجتمع، وكامن تحت غطاء التراتبيات والشكليات، وأن تأسر طاقة هذه القوى الخفية، وحتى اللاواعية، التي تكوّن «ذاتية» المجتمع العالمي. الطاقة الذاتية لا تنتمي إلى أية مجموعة من خلال وظائفها فقط. إنها غير متوقعة، هشة، وفعالة كالحياة ذاتها. عندما لا نمتلك القوة المؤسَّسة، يمكن ان نملك قوة الإدراك والتفسير.

مجتمع مدني وديمقراطية عالميتين

ليس للمجموعات ـ الذوات تأثير مباشر على الدول والهيئات الدولية. نشاطها غير مباشر، ويمر عبر التحول البطيء في العقليات والعادات.

إشارات عديدة توحي بأن مجتمعاً مدنياً عالمياً هو قيد التكوين. وهو حكماً، متعدد القوميات والثقافات، ولكن أعضاءه لا يدافعون، هناك، عن مصالح دولتهم القومية، لأنهم يشعرون أنفسهم أعضاء جماعة عالمية، في المقام الأول. وقد عرف هذا المجتمع المدني العالمي بداية رمزية في ريو دي جنيرو، في اللقاء الشامل للمنظمات غير الحكومية، الموازي للقاء الرسمي بين الدول والهيئات الدولية. وبدا شعار «الانسان صوت» طبيعياً لهذا اللقاء غير الرسمي، ونقيضاً للشعار السائد: «الدولار صوت» أو«الدولة صوت». لقد عشنا في ريو بزوغ ديمقراطية تمثيلية على نطاق عالمي، خارج الدول القومية. لم يكن هذا البزوغ إلا رمزياً. بالطبع، ولكنه يؤشر لما يمكن أن يكونه مجتمع مدني عالمي، وسلطة معنوية مستقلة عن الدول. وفي تكوين مثل هذا المجتمع، وهذه السلطة، يمكن أن تساهم مجموعة فيزالي.

5 ـ ملحق

1.5 ـ نظرية للقيمة الاجتماعية

أحاول، في هذا الملحق، أن أعالج مسألة القيمة وعلاقاتها بالمنطق الاجتماعي. وهذا ليس سوى مدرج للعمل، مساره النهائي يهدف إلى الوصول، يوماً، إلى نظرية عامة للقيمة الاجتماعية، تندرج في إطارها القيم الاقتصادية، و«القيم» بالمعنى الذي يقترحه نداء «فيزالي» (الأخلاقية، الجمالية، الحضارية).

المناطيق الاجتماعية والقيم

بين المناطيق الاجتماعية والقيم رابط، غالباً ما نظرّته وناقشته الفلسفة عموماً، والفلسفة الاجتماعية أو السوسيولوجيا، بوجه خاص.

هناك، أولاً، العلاقة الكلاسيكية، الماركسية: تشكل القيم بنية فوقية ايديولوجية ترتفع على قاعدة البنية الاقتصادية المحددة بعلاقات الانتاج التي تنتظم في خدمة تطور معين لقوى الانتاج المادية (التقنية، التنظيم الفني للعمل، طاقة الآلات.. إلخ). صورة البناء هذه (القاعدة المادية، والبنية الفوقية الفكرية)، هي التعبير الكلاسيكي لفلسفة مادية.

على الطرف الآخر، هناك صيغة روحانية: الأفكار تقود العالم. أو: التحولات الدينية، أو تحولات العلاقة بين الدين والمؤسسات الاجتماعية الزمنية هي التي تفسر تطور المجتمعات.

هناك تفسير شائع، مزيج من الاتجاهين، قوامه أن البشر الحقيقيين، الذين تحركهم قيم جديدة لا يمكن تفسيرها مباشرة بأنماط الانتاج، هم الذين يحدثون التحولات الاجتماعية التي تقلب أنماط الانتاج، من دون أن يريدوا ذلك.

لا شك أن للثورة الفرنسية، مثلاً، علاقة ما بالثورة الصناعية التي أقلعت في أنكلترا قبل ذلك بعدة سنوات، ولكنها ما كانت لتحصل أبداً لولا التحول الذي طرأ على العقلية الأوروبية منذ أواخر القرون الوسطى. التحول الذي أنزلت من خلاله الطبيعة الله عن عرشه، وأنزلت الأمة الملك، والحق الطبيعي أنزل الحق الإلهي. وإننا لنرى بصعوبة علاقة هذا بالآلة البخارية، أو تهجير الفلاحين في الريف الانكليزي.

هذا الفهم «الديالكتيكي»، يبدو أنه إحدى مرجعيات نصوص مجموعة فيزالي[40]. فهو ضروري منطقياً من أجل التأثير في العالم الراهن: نحن لا نملك فعالية المال أو السلطة السياسية، ولكن تبقى لدينا، دائماً، قوة الأفكار. ليست التحولات المشار إليها واعية دائماً. ويبدو أن الحركات العميقة والبعيدة المدى تحدث في غفلة

(40) يتساءل بيار كالام: «ألا يمرُّ تحويل المجتمع بتحويل منظومات قيمه وتصوراته»؟

من الناس، رغم كونهم يتحسسون أشياء منها. هناك دائماً تصور جماعي لما حدث ويحدث. ولكن، في هذا الإطار العام، هناك الأفكار المسيطرة، وهناك الهوامش. ويذهب فيليكس غاتاري إلى حد التأكيد بأن المستقبل يُفسر بالفاشلين في الحاضر، بالحركات الاجتماعية أو الأفراد المزعجين، المهمشين، المجانين، والمنبوذين. لسنا مضطرين لقبول هذا، ولكن يمكن أن نفترض، على أساس التجربة التاريخية، بأن التاريخ يتقدم، مقنّعاً، على حواشي المجتمع الرسمي، وتصوره لذاته. ألم يكن البرجوازيون الأوائل، في العصر الوسيط، الطلائع المتّسخة في النظام الاقطاعي، حسب تفسير المؤرخ هنري بيرين لولادة البرجوازية التجارية. على أي حال، يمكن القول ان الحركة العميقة للمجتمع تظهر من خلال مخفقي النظام، وتتجلى في منبوذيه، وتحدث حيث لا يتوقع حدوثها، في الأغلب. ألم تحدث حركة 22 آذار، التي أطلقتها مجموعات أقلوية صغيرة، تحولاً هائلاً في العادات، لا نزال نعيش مفاعيله؟ وتحديداً التحول في علاقتنا بالطبيعة؟

2.5 ـ القيم الحضارية والقيم الاقتصادية

هل من علاقة بين قيم الحضارة والقيم الاقتصادية؟ للوهلة الأولى، القيم الأخلاقية تلهم تكوّن القيم الاقتصادية (السلعية وغيرها). وصف هذا التحول هو موضوع نظرية عامة للقيمة الاجتماعية، تتضمن نظرية القيمة الاقتصادية، بوصفها مجموعة تابعة.

يجب أن نميز، أولاً، بين قيم نظرية وقيم عملية، قيم الحق وقيم الواقع. القيم، في ذاتها، هي افتراضية فقط: إنها تبشر بما يجب أن يكون لا بما هو موجود. هذا التبشير يرجع إلى فلسفة في القيم (أكسيولوجيا). كل قيمة ثقافية هي، دائماً، أخلاقية بمعنى ما. ولكن هناك مسافة، بل تناقض، بين سلّم القيم النظري والمسلكيات الفعلية، بين القيم الرسمية والقيم الواقعية، بين الأخلاق المعلنة والتقاليد. وفي هذا التناقض، تحديداً، يستوي ويقوم الاحتجاج السياسي والإدانة السياسية. لقد ولد الاصلاح البروتستانتي من فهم التناقض بين القيم الرسمية للكنيسة وممارساتها العملية. والحركة الاشتراكية هي احتجاج ضد الرأسمالية، باسم قيم حضارتنا (التضامن، العدالة).

كذلك يجب أن يميز تحليل القيمة الاقتصادية بين الحق والواقع، بين المفترض والراهن. لنأخذ مجتمعاً مغلقاً. في فرع معين، تنتج المصانع، خلال سنة واحدة، كمية من البضائع التي يفترض أن تلبي الحاجة الاجتماعية الكلية للمجتمع. كل مصنع يقوم برهان، حساب منفعة منتوجه، ويتفق لإنتاجه جزءً من العمل الاجتماعي الجماعي، من الموارد الوطنية الجماعية. هذا الانفاق الاجتماعي له قيمة، بالتأكيد، هي قيمة العمل الذي استوجبه، بمعنى آخر، كلفة الإنتاج. إلا أن هذه القيمة هي افتراضية، نظرية فقط؛ في الواقع هي مجرد إنفاق، لا غير. القيمة الفعلية تنتج عن المواجهة التجارية بين الشارين والباعة، التي نعرف في نهايتها أي جزء من الدخل

الوطني كان مكرساً فعلاً لشراء منتوج الفرع المعيّن. فإذا كان هذا الجزء أقل من انفاق رأسمال المصانع في هذا الفرع، معنى ذلك هناك فائض إنتاج. أما إذاكان أعلى، فهناك نقص في الانتاج. ولكن لا شيء يضمن مسبقاً بأن تكون القيمة الإجمالية في السوق مساوية لكمية العمل الاجتاعي المبذول (أو الرأسمال الاجتماعي، تمشياً مع اعتبار ماركس، أن الرأسمال هو عمل مشيّأ، هو طاقة اجتماعية مخزونة). فإذا كانتا متساويتين فعلاً، لأن العرض مساوٍ للطلب، فسيكون سعر السلعة في السوق مساوياً «السعرها الطبيعي»، كما كان يقول الأقدمون. وإذا كان الأمر كذلك في كل فروع الإنتاج، فسيكون نظام انفاق الرأسمال الإجمالي مطابقاً لنظام الطلب الاجتماعي الذي يمكن أن نقدمه، كذلك، في جدول أو لوحة، ولكن لا يمكن أن نعرفه إلا بعد المواجهات، أو الاحتكاكات في السوق. مشكلة الاقتصاد الكبرى هي في تكييف نظام على آخر: القيمة الفعلية للأشياء نادراً ما تتطابق مع قيمتها الافتراضية؛ القيمة ـ العمل التي تتضمنها كل سلعة، والتي تنتج عن حساب اقتصادي، لا تتناسب دائماً مع قيمتها التجارية (قيمتها التبادلية) الحقيقية، تلك التي تثبت في السوق، في زمان ومكان محددين، في الواقع والتاريخ.

والشيء نفسه يمكن أن يساق في الحديث عن الانتاج اللاسلعي: يقرر مسؤولو الدولة ما هو مفيد للمواطنين، في إطار القوانين التي يقرها البرلمان، أو انطلاقاً من حدسهم السياسي. ووفقاً لهذه الفرضية، بشأن نظام الحاجات الاجتماعية العامة، أي نظام المنافع العمومية تقدم الدولة على إنفاقات استثمارية أو تشغيلية بهدف إنتاج

كتلة من الخدمات الجماعية التي لا تباع. هل تتناسب هذه الخدمات الجماعية مع الحاجات الفعلية؟ لا أحد يعرف شيئاً عن هذا. إذ لا وجود لجهاز إعلامي آخر، سوى السوق، يمكن أن يؤشر إلى حجم الحاجة الإجتماعية السلعية. إن مشكلة تقييم الخدمات اللاسلعية تبقى مشكلة كاملة، والحلول التي قدمت لها جاءت دائماً جزئية ووضعية جداً. (معدلات استهلاك الخدمات أو التجهيزات الجماعية، لجان الإستقصاء البرلمانية، وغيرها)، وحده النقاش الديمقراطي يمكن أن يقدم تقييماً، وهو نقاش لا تستطيع أن تحل محله أية أداة فكرية مهما بلغ إكتمالها. الحقيقة الوحيدة المسموح بإعلانها هي حصة الإنفاق الإجتماعي الإجمالي المكرسة للإنتاج اللاسلعي. ففي فرنسا، مثلاً تنتج الدولة مباشرة (كخدمات جماعية) حوالي 20٪ من الناتج الداخلي الخام. في التعبير الإقتصادي، هذا ليس قيمة، بل مجرد إنفاق.

من القيمة المطلوبة إلى القيمة الفعلية

في التعابير الحضارية ذلك يشكل قيمة بطريقة ما: فالأهمية المعطاة للحماية الاجتماعية، لكمية ونوعية الخدمات الاجتماعية، والتجهيزات الجماعية، ووسائل النقل العام، والتنظيم المديني... إلخ. كل هذا يرسم ما يمكن أن نسيمه «نظام القيم الفعلية»، البديهي في نظر مراقب أجنبي لا يعرف القيم الرسمية، وهو أصلاً قادم من مجتمع ذي تقاليد وأخلاق مختلفة.

كيف ننتقل من الأخلاق إلى الواقع، من القيمة المطلوبة إلى القيمة الفعلية؟ يقدم التحليل الميكرو ـ اقتصادي جواباً بسيطاً على هذا

التساؤل، هو حساب الفرد العقلاني للعلاقة بين المنفعة الهامشية للسلعة وبين سعرها ولكن إذا رفضنا الإنغلاق كلياً في إطار سلعي كشفنا ضيق مداه، فيجب أن ننتج نظرية عامة للقيمة الاجتماعية.

تلك بعض الحجارة لهذا البناء:

ـ على مستوى المجتمع لا وجود لمنفعة في شيء أو خدمة إذا أخذ معزولاً، مفهوم الحاجة المعزولة لا معنى له.

ـ لا توجد الحاجة إلا في المقارنة مع الحاجات الأخرى داخل منظومة من الحاجات فمنفة أي موضوع ليست إلا جزءاً من منفعة شاملة، إنها منفعة خاصة في صلب منظومة من المنفعة الاجتماعية. ليست المنفعة الإجمالية جمعاً بسيطاً للمنافع الفردية، بل على العكس فإن المنافع الفردية تستمد وجودها من وضعيتها الخاصة في منظومة المنافع.

ـ منفعة الموضوع ليست قيمته بعد. فلكي تكون قيمه يجب أن تنتسب إلى كلفة الإنتاج، أو في لغة أخرى، إلى وقت العمل الضروري لإنتاجه، إلا أن هذه العلاقة بين المنفعة ووقت العمل لا تقوم مباشرة بين غرض محدد وكلفة انتاجه، بل تستمد من علاقة مجمل المنظومة النفعية بالحجم الإجمالي لوقت العمل الإجتماعي، الذي يبذله مجتمع معين، في مكان معين على الأرض، وفي لحظة محددة من التاريخ. إن الكمية المحدودة للموارد الإجتماعية تحدد الكمية الإجمالية للمنفعة، وبالتالي مكان وطاقة الحاجات الاجتماعية في صلب منظومة الحاجات.

ـ يجري تخصيص الموارد، وتوجيهها، عبر آلية اجتماعية معقدة (ليست سلعية فقط)، مكونة من ملايين الأحداث الواقعة في المكان والزمان، وتتواجه فيها كل القوى الاجتماعية والطبقات، والمجموعات، والأفراد، والدولة، والمصانع، وكل هذا متمازج وفق رغبات، وثقافات، وعادات، وعلاقات اجتاعية من كل نوع. وحدها الإنفاقات الموجهة نحو عرض خيرات سلعية أو غير سلعية تلقى المصادقة الفعلية من خلال طلب قد يتلاءم مع العرض وقد لا يتلاءم. والخيرات التي لم تكن تمتلك حتى الآن إلا قيمة افتراضية، امتلكت أخيراً قيمة راهنة.

كل لحظة يجري المجتمع آلاف الخيارات، أولها توزيع الوقت الاجتماعي بين مختلف النشاطات:

ـ وقت العمل/ وقت الراحة (ومفهوم هذا التقييم نفسه).

ـ النشاطات الخاصة/ النشاطات العامة.

ـ النشاطات الفردية اللاسلعية: النوم، الرياضة، الثقافة، التربية العائلية، النشاطات الإنسانية إلخ.

في قلب هذه الخيارات الرئيسية هناك خيار آخر يتعلق بتكوين الحلقة الإنتاجية المعترف بها من جانب عملية الإحتساب القومي، هي مشكلة توزيع المخصصات على مختلف الفروع الانتاجية:

ـ أشكال الثروة الاجتماعية (المداخيل الخاصة والملكيات الجماعية، الثروة المقدرة بمستويات المعيشة، السلامة البيئية...).

ـ الثروة الخاصة/ الثروة العامة.

ـ الزبدة / المدافع (الثروة المدنية أو القوة العسكرية).

ـ بنية الفروع الاقتصادية المحكومة تقنياً واقتصادياً بتماسك الجهاز الانتاجي الذي يرمز إليه جدول المداخل والمخارج (من أجل انتاج كمية محددة من مواضيع الاستهلاك لا بد من كمية معينة من التوظيف والنفقات الوسيطة، إلخ).

كل هذه الخيارات تقيم من خلال آليات جماعية بالغة التعقيد، لا تشكل الآليات السلعية فيها النسبة الأكبر، على الأرجح وحتى هذه الأخيرة ليست، على أي حال اقتصادية صرف إلا في حالات نادرة.

شبه ـ الذات الاجتماعية

بهذه الطريقة تصبح القيم النظرية في المجتمع ومن خلال عبورها إلى الواقع، قيماً فعلية، وسيط هذا التحول هو المجتمع ذاته، مجتمع لا إسم له ولكنه يتمتع بذاتية ما، كما يبدو أن كل شيء يجري كما لو ان هناك شبه ـ ذات اجتماعية[41]، هي محصلة سياسية للمجابهات، والصراعات، والتحالفات، تقرر منظومة القيم الفعلية وتوجه الموارد الجماعية، السلعية وغيرها. وإذا كانت اليد الخفية، التي حلت مكان الله غير موجودة، فلن يكون هناك لا مصلحة

(41) شبه ـ الذات هي مؤسسة تمثيلية لجماعة، أو مهنة، أو طبقة، أو أمة، باختصار، لمجموعة يمنحها قائد، أو قيادة ما، فكره وقوله، وإرادته، خالقاً بذلك وهماً حول ذاتية ما للمؤسسة. ومفهوم شبه ـ الذات يتقاطع جيداً مع المعنى القانوني «للشخصية المعنوية». هذه الشخصية لا توجد فيزيائياً، وإنما قانونياً، وبالتالي اجتماعياً واقتصادياً.

عامة، ولا نظام طبيعي، بل مجرد ساحة لقوى تتصارع وتوهم بوجود نية جماعية بنتيجة هذا الصراع. شبه ـ الذات الجماعية هذه هي ضرورة لبناء صورة، رغم أنها مصطنعة مثل ذلك الفرد المجرد في النظرية الاقتصادية النيو ـ كلاسيكية. هذا ليس إلا مجرد رمز ليساعدنا على التفكير. إلا أن هذا التخيل هو أساس القيمة: لا توجد قيمة بذاتها، بل دائماً بالنسبة إلى شبه ذات. وكل منظومة قيم تتحدد بالنسبة إلى منظومة قيم أخرى.

3.5 ـ القيمة الفعلية تكامل سلسلة قيم خارجية

في هذه الآلية الجماعية المعقدة لا تحتل السوق المركز الأول، وحتى في السوق لا يمثل سعر البضاعة إلا جزءاً من قيمتها الاجتماعية الفعلية. النشاط السلعي ينتج أكثر من القيمة السلعية لمنتوجه، ولكنه يكلف، كذلك، أكثر من الكلفة المسجلة في الحسابات الخاصة (الكلفة الاجتماعية). إن هذا الذي يتجاوز السلعي، ولا تدونه أية عملية احتساب، هو ما يرمز إليه بالتعبير الحديث بـ«المفعول الخارجي».

ما هو المفعول الخارجي؟ هو ثروة أنتجها أفراد، ومؤسسات، أو إدارات لا يحتسبها السوق. ولكن الحكم نفسه يمكن أن ينطبق على الخدمات اللاسلعية التي تنتجها الدولة. وهكذا فإن عمل مربّي النعاج مثلاً، يهدف لإنتاج حليب يباع في السوق، ولكن من مفاعليه صيانة الجبال، وهذا المفعول الخارجي تساهم المجموعة الأوروبية في دعمه علناً. إن نموذج المفعول الخارجي، كما تصوره ألفرد مارشال في نهاية القرن الماضي، هي الثروة، التي تخلقها، من

دون أن تدري، المؤسسات الصناعية المجمعة في مدى واحد، والتي تشكل ما يسمى «قطب النمو»، أو التطور، والإقتصاد الخارجي يشير إلى ثروة غير قابلة للتتجير عملياً، وتنتج عن تعاون الناس أو تعاونهم مع الطبيعة.

المفعول الخارجي هو دائماً زماني ومكاني، محسوس لا مجرد، هو غير قابل للإلتقاط من قبل المفاهيم المجردة للعلم الاقتصادي المنغلق في عالمه السلعي الذي يأخذه وكأنه الاقتصاد بأسره. هناك فعلاً إقتصادات خارجية: كالتعاون بين المصانع أو مستوى الحياة في مكان محدد. وهناك فعلاً مفاعيل خارجية سلبية: كتلوث نهر أو حوض، إكتظاظ وتلوث وسط مدينة. اضطرابات نفسية مرتبطة بالإكراه على الإنتاج إلخ.

ليس المفعول الخارجي قابلاً للقياس بواطة الحساب الميكرو اقتصادي. إنه مرئي فقط، وموجود حتى على المستوى الميكرو ـ اقتصادي، أو الميكرو ـ سكوبي (مثال مربي النحل، وجاره البستاني: أزهار الثاني تطعم نحل الأول وفي المقابل تلقح النحلات الأزهار فتخصبها). والمفعول الخارجي موجود أيضاً على المستوى الماكرو ـ سكوبي، مستوى الكوكب بأسره: التقسيم العالمي للعمل، صيانة محيطنا، تلوثه أو تقهقهره... التهديد التكنولوجي الكبير هو مفعول خارجي بامتياز لأنه حدث تمتد أضراره أبعد من مكان حدوثه وتستمر وقتاً طويلاً بعده. المفعول الخارجي الأسمى هو الكنز الجماعي الأسمى: أي الحياة على الأرض. بالنسبة لنا، البشر، لا شيء أسمى من حياة الإنسانية إنها قيمة القيم، القيمة التي ترتب

منظومة كل القيم الإنسانية، وهي غير قابلة للتسليع أو حتى القياس إلا أن غيابها يعني غياب كل القيم. والضرر الأكبر هو ذاك الذي يلحق بها ويضعها في موقع الخطر، في الزمان والمكان الحقيقيين. وذلك هو تحديد مجموعة فيزالي(42) للخطر التكنولوجي الأكبر. وأسوء الأضرار هو زوال الإنسانية، حيث لا يمكن فصل الإرث الطبيعي عن الإرث الإنساني.

لا يمكن للإقتصاد الخارجي أن يتحول سريعاً إلى نقيضه، وليس من السهل أن نضع خطأ فاصلاً بينهما. لأن كل شيء هنا يخضع لمنظومة القيم التي يجري استخدامها. والمفاعيل الخارجية هي، أخيراً قيم خارجية بالنسبة للسوق وحتى بالنسبة لخدمة لا سلعية تقدمها الإدارات. هذه القيم الخارجية مركبة دائماً، بديهية أحياناً وأحياناً غير مرئية (أي لا بد من تغيير من أجل وعي وجودها). انها متعددة وتتجاوز القيمة المسجلّة من جميع الجوانب فبقدر ما هناك من أشباه ـ ذوات بقدر ما هناك من قيم خارجية، وهذه الأخيرة ليست مقطوعة الروابط بـ«القيم» التي تحدثنا عنها في هذا الكتاب.

أليست «قيم المجتمع أو القيم الأخلاقية» التي تميز ثقافة معينة هي قيم خارجية ملازمة عضوياً للنشاطات الاجتماعية؟ عند هذا الحد من أبحاثي لا أستطيع إلا أن أطرح السؤال.

(42) «الأمر يتعلق بالمخاطر التي تتجاوز حدود المؤسسة أو البلاد التي تنتجها، لتطال الكوكب برمته، وتتجاوز زمان الحادث لتمس الأجيال القادمة». من تحضيرات الأيام الأولى لفيزالي بشأن المخاطر الكبرى. «مضامين المخاطر الكوكبية»، نيسان 1991.

ملح إذاً، أن نتصور «علماً» اقتصادياً متحرراً من موضوع تحليله التقليدي، أي السوق، وبالنسبة لهذا التفكير الجديد لن تكون القيمة الخارجية على هامش البحث وإنما في قلبه. وستصبح السوق بقية مترسبة، أو طبقة ثانوية، وحتى سطحية في حقل القيم الأخلاقية.


Garana